بيزنطة والعرب

تاريخ الأدب اليوناني
في الولايات الشرقية البيزنطية
بعد الفتوحات الإسلامية (٦٥٠-٨٥٠م.)

دكتور/ سامح فاروق حنين
أستاذ مساعد الأدب البيزنطي
بقسم الدراسات اليونانية واللاتينية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مؤسسة الجبل للنشر والتوزيع

بيزنطة والعرب

تاريخ الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية (٦٥٠-٨٥٠ م.)

دكتور

سامح فاروق حنين

أستاذ مساعد الأدب البيزنطي بقسم الدراسات اليونانية واللاتينية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

عنوان الكتاب: بيزنطة والعرب.

الكاتب : دكتور / سامح فاروق حنين.

الناشر : موسسة الجبل للنشر والتوزيع .

عنوان الناشر : ٤٠ ش الحجاز – مصر الجديدة – القاهرة . ٠٠٢٠١٢٧٧٢٩٧٧٧٢.

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية : ٢٠١٧/١٩٦٤١.

الطبعة الأولى للجبل للنشر والتوزيع – القاهرة – ٢٠١٨.

محتويات الكتاب

الفصل الثالث

الحركات الأدبية في بيزنطة وبلاد العرب

خلال القرنين من الثامن إلى العاشر للميلاد

إهداء

إلى أستاذي العزيز
السيد/ ستافروس يؤانيس كوروسيس
وقرينته السيدة/ أندرياني ستافرو كوروسي
أهدي هذا العمل

ΤΩι ΣΕΒΑΣΤΩι ΚΑΘΗΓΗΤΗι ΜΟΥ
Κ. ΣΤΑΥΡΩι ΙΩΑΝΝΗι ΚΟΥΡΟΥΣΗι
ΚΑΙ ΤΗι Κ. ΑΝΔΡΕΑΝΗι ΣΤ. ΚΟΥΡΟΥΣΗ
ΜΕΤ' ΕΚΤΙΜΗΣΕΩΣ
ΑΦΙΕΡΟΥΤΑΙ

د. سامح فاروق حنين

هذا الكتاب هو مختصر رسالة الدكتوراه خَاصَّتِي التي كُنْتُ قد تقدمْتُ بها إلى قسم الأدب البيزنطي والفولكلور بكلية الفلسفة – جامعة أثينا عام ٢٠٠٧ للحصول على درجة الدكتوراه وبنعمة الله وتوفيقه نوقشت الرسالةُ وأُجيزَتْ بتقدير عام "جيد جدًا" وذلك يوم الخميس الموافق ٢٠٠٧/١٢/١١. وقد أُختيرت مؤخرًا هذه الرسالة لتوضع، كما هى باللغة اليونانية الحديثة، على موقع "مركز الدراسات الهيللينية" *Center for Hellenic Studies* Washington DC التابع لجامعة هارفارد الأمريكية *Harvard University* ويمكن لمن يجيد اللغة اليونانية الحديثة أن يطلع على نسخة منها كاملةً على الرابط التالي[1]:

http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3983

الفضلُ، كل الفضل أنسبه إلى الله تباركَ اسْمُهُ ثم إلى السيد الفاضل البروفيسور الأستاذ ستافروس يؤانيس كوروسيس أستاذ الأدب البيزنطي السابق وإلى قرينته السيدة الفاضلة رُولا ستافرو كوروسي، اللّذَان، منذ أن وَصَلْتُ إلى مدينة أثينا عام ٢٠٠١، احتضناني وأُسْرَتِي الصغيرة وشَمَلانًا بمحبتهما وكَرَمِهِمَا وأَغْدَقَا علينا أَيَّمَا إغداقٍ ولازمانا حتى خروج الأستاذ ستافروس كوروسيس إلى المعاش واستقالته من منصبه

[1] Sameh Farouk Soliman: "*Τὰ Ἑλληνικὰ Γράμματα εἰς τὰς Ἀνατολικὰς ἐπαρχίας τοῦ Βυζαντίου κατὰ τοὺς δύο πρώτους ἀίωνας τῆς Ἀραβοκρατίας (ζ'& η'Γ*.

عام ٢٠٠٧ وحتى حصولي على درجة الدكتوراه في شهر ديسمبر من نفس العام.

وإنني لأعتبر نفسي سعيدًا إذ سبقتُ فأدركتُ هذا الأستاذ العظيم، عِلْمًا وخُلُقًا، ولي عظيمُ الشرفِ وعظيمُ الفخرِ أنني تَرَبَّيْتُ في كَنَفِه ونَهَلْتُ من عِلْمِهِ قدرَ المستطاع وأطعتُه كما الابنُ لأبيه وكما التلميذُ لمعلمه.

وإن نَسَيْتُ فلا أَنْسَى فَضْلَ السيد الأستاذ الدكتور/ محمد حمدي إبراهيم، أستاذ الدراسات اليونانية واللاتينية بكلية الآداب – جامعة القاهرة الذي سبق فعَرَّفَني على الأستاذ كوروسيس وذلك قَبْلَ سفري إلى اليونان عام ٢٠٠١ والذي كانت تربطهما معا علاقةُ زمالةٍ دراسيةٍ منذ السبعينات من هذا القرن.

فَتَحِيَّةٌ من أعماقِ القلبِ لِذَيْنَك الرَّجُلَيْنِ العملاقَيْن في العِلْمِ والأدب والخلق الكريم، والشكرُ كلُ الشكرِ إلى كل مَنْ تَفَضَّلَ وساعدني بأيّ شكلٍ من الأشكال في إتمام دراستي بالخارج وفي مقدمة الكل والدتي العزيزة، أطالَ اللهُ عمرها، وزوجتي وإخوتي وأولادي: أغابي وفاروق (إبرآم).

وكذلك أتقدم بخالص الشكر إلى الأستاذ الفاضل الدكتور إسحاق عبيد، أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب – جامعة عين شمس، لتفضله بكتابة مقدمة لهذا الكتاب.

فإنْ أصبتُ فلا عجبٌ ولا غررَ … وإنْ نقصتُ فإن الناس ما كملوا

والكاملُ اللهُ في ذاتٍ وفي صفةٍ … وناقصُ الذاتِ لم يكمل له عملُ

د. سامح فاروق حنين

تقديم أ. د. إسحاق عبيد
أستاذ تاريخ العصور الوسطى
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

يسعدني أن أقدم هذا العمل للدكتور سامح فاروق حنين للقارئ العربي. وهذا الكتاب يعالج حلقةً من حلقاتِ العلاقاتِ بين بيزنطة والعرب من خلال تاريخ الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية خلال القرنين السابع والثامن للميلاد. وقد وثّقَ المُؤلِّفُ عملَه هذا بالمصادر الأصلية اليونانية مما يجعل من هذا العمل رائدًا في مجال الأدب البيزنطي.

في الجزء الأول من الفصل الأول يناقش المُؤلِّفُ فكرة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، تلك الفكرة التي كانت سائدةً وشائعةً عن الأدب البيزنطي حتى الخمسينات من هذا القرن حيث يعرض المُؤلِّفُ في هذا الفصل الآراء المختلفة والنظريات القديمة التي دارت حول "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" وهى آراءٌ وإن وَصَفَتْ فترةَ "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، مقارنةً بالعصر البيزنطي الأول، بأنها فترةُ خمولٍ أدبيٍ ونقصٍ في الإنتاج الأدبي والكتابة والتأليف، إلا أن الأسبابَ التي أدَّتْ إلى افتراض "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" لم تكن صحيحةً والأدلةَ على ذلك واهية ولا تستقيم وهذا ما ناقشه المُؤلِّفُ في الجزء الثاني من الفصل الأول. يأتي في الجزء الثالث من الفصل ذاته ليعرضَ فيه الباحثُ وجهةَ نظرٍ أخرى بخصوص فكرة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" يثبت فيه أن فترة الأدب اليوناني في الولايات الشرقية بعد الفتوحات الإسلامية لم تكن مُظلِمَةً كما كان يُعتقد.

في الفصل الثاني – الفصل الرئيسي – يُلقي المُؤلِّفُ أولاً نظرةً عامةً على تاريخ الأدب البيزنطي في الولايات الشرقية البيزنطية وعلى وجه التحديد في منطقتي سوريا – فلسطين قبل الفتوحات الإسلامية، أي خلال "فترة العصر البيزنطي المبكر" (٣٢٤ م.–٦٤٢ م.) أو "الفترة الانتقالية في الأدب البيزنطي" وذلك للوقوف على أهم الأنماط الأدبية التي كانت في ذلك الوقت وأهم الكتاب ثم بعد ذلك يتناول المُؤلِّفُ تاريخ الأدب البيزنطي في الولايات الشرقية البيزنطية وعلى وجه التحديد في منطقتي سوريا – فلسطين بعد الفتوحات الإسلامية ولمدة قَرْنَيْنِ من الزمان (٦٥٠–٨٥٠ م.) لِيَخْلُصَ منه إلى أن انتشار الإسلام لم يؤثر على الأدب اليوناني سَلْبًا. هذا الإثبات سوف يتم من خلال عرضِ سِيَرِ بعض الأدباء الذين عاشوا أثناء الفترة موضع الدراسة وذلك بهدفِ الوقوفِ على مستواهم التعليمي والدراسي، ثم عرضِ نماذج من إنتاجهم الأدبي وأعمالهم سواء الدينية أو العلمانية والتي كانت عالية المستوى الأدبي وهذا ضد الكثير من الآراء القديمة التي عَرَضَ لها المُؤلِّفُ في الفصل الأول، الأمر الذي يثبت أنه في ظل الدولة الإسلامية الأولى كان هناك نشاطٌ أدبيٌّ ملحوظٌ وكتبٌ ومصادرُ ومكتباتٌ تعجُ بآلآف الكتب والمخطوطات.

يبدأ الفصل الثاني بالتعرف على الراهب الفلسطيني مار سابا من القرن السادس من خلال كتابات كيرلس البيساني (الإسكيثوبوليتي) الذي اهتم بجمع معلوماته من مصادرَ موثوقٍ بها، كما ذَكَرَ الأماكنَ والأوقاتِ التي طاف بها القديس مار سابا فأتت مؤلفاته على درجة عالية من الدقة والأمانة. وينتقل المُؤلِّفُ بعد ذلك إلى عَرْضِ سيرة القديس صُفْرونيوس الأورشليمي الذي اشتهر بنشاطه الديني والسياسي والروحاني

وقد قام بزياراتٍ عديدة إلى الأديرة والمناسك المحيطة بمدينة بيت المقدس (أورشليم) وله مؤلفاتٌ عديدةٌ وكتاباتٌ تعليميةٌ وأناشيدُ إن دلّتْ على شئٍ فإنما تَدُلُّ على موهبته الشعرية والموسيقية الفذّةِ. ويُذْكَرُ للقديس صُفْرونيوس أنه هو الذي وَجَّهَ الدعوة إلى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب عام ٦٣٨ م. ليأتي ويتسلم مفتاح مدينة بيت المقدس.

ينتقل المُؤَلِّفُ بعد هذا إلى سيرة القديس أندراوس الأورشليمي، أسقف جزيرة كريت، الذي كان من مواليد مدينة دمشق في الربع الثاني من القرن السابع الميلادي (٦٦٠ م.)، ثم تَعلّمَ النثرَ والنحوَ وتفوق على كثيرٍ من أترابه وقد اشتهر بتأليف الترانيم الكنسية، كما كان خطيبًا مُفَوَّهًا. ولا تزال ترانيمه تُتْلَى حتى اليوم في الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية.

بعد ذلك يعالج الكاتب سيرة القديس يوحنا الدمشقي أو منصور بن سرجون الذي تَضَلَّعَ في المنطق والرياضيات والموسيقى والفلك والفلسفة وتَلَقَّى تعليمه على يد الراهب قوزماس الصقلي. ولهذا القديس موقفٌ هامٌ وهو أنه قد تَصَدَّى بشجاعة فائقة للأباطرة الأيسوريين الذين حَرَّمُوا تكريم الأيقونات المقدسة.

تأتي بعد ذلك سيرة القديس ميخائيل سينجيللوس من القرن السابع الميلادي الذي كان سكرتيرَ بطريرك مدينة القسطنطينية وكاتمَ سِرِّهِ ومن سيرته نعرف أن بطريرك أورشليم قد شَجَّعَهُ على استكمال دراسته في النحو والخطابة والفلسفة ويُذْكَرُ له أيضًا أنه كان يعرف اللغة العربية إلى جانب لغاتٍ أخرى.

أما جيورجيوس سينجيللوس فقد كتب "حوليات" ورَتَّبَ فيها الأحداثَ منذ آدم حتى عصر الإمبراطور دقلديانوس عام ٢٨٤ م. وقد تَمَتَّعَ

جيورجيوس بسمعةٍ أدبيةٍ طَيِّبَةٍ إذ أنه رتَّبَ الأزمنةَ والأوقاتِ بدقةٍ بل وحاول تصحيح بعض الأخطاء المتداولة إلى جانبِ كتابةِ سِجلٍ بأسماء كل من بطاركة روما والأسكندرية وأنطاكية وأورشليم.

ينتقل بعد ذلك المُؤلِّفُ إلى سيرة الْكُتَّابِ غير اليونانيين، أقباط أو سريان، الذين كتبوا باللغة اليونانية مثل يوحنا النقيوسي ويوحنا الأنطاكي، الأمر الذي يدل على ازدهار اللغة اليونانية في كل من أنطاكية والأسكندرية في ذلك الوقت.

في الفصل الثالث يعرض المُؤلِّفُ لأهم حَرَكَتَيْنِ فِكْرِيَّتَيْنِ كان لهما عظيمُ الأثرِ في مسيرة الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية ألا وهما النهضة الأدبية في بيزنطة خلال القرن التاسع الميلادي ثم حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية في بغداد خلال العصر العباسي. فهاتان الحركتان الفكريتان تشهدان على وجود واستمرار الثقافة الهيللينية حيةً في الولايات الشرقية البيزنطية حتى بعد انتشار الإسلام بها.

من هذا العرض الْمُوجَزِ يَتَّضِحُ للقارئ الكريم كيف أن تاريخ الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية لم يكن مُظْلِمًا كما كان يتصور بعضُ الدَّارِسِين، بل الظلمةُ كانت تُخَيِّمُ بظلالها على أوروبا الغربية وخاصةً بعد سقوط الدولة الرومانية الغربية عام ٤٧٦ م. على يد الزعيم الجيرماني أودواكر Odoacer وقد بدأت أوروبا تَتَبَرْبَرُ بالفعل في الوقت الذي نَقَلَ فيه الإمبراطورُ قسطنطين عاصمةَ الدولة الرومانية الشرقية من روما القديمة إلى روما الجديدة (القسطنطينية) وانتعشت فيه الدولة الجديدة تحت اسم "الدولة البيزنطية" التي كانت

تتمتع بازدهار الأدب والخطابة والشعر والفلسفة واللاهوت، ازدهار لم يعرفه الغربُ المُتبَربِرُ. والحق أن هذه السياحة الأدبية التي سَجَّلَهَا الدكتور سامح فاروق حنين تعتبر إضافةً هامةً للمكتبة العربية ونتمنى له التوفيق.

أ. د. إسحاق عبيد
أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب- جامعة عين شمس

الفصل الأول

العصور المظلمة فى الأدب البيزنطي

١. آراء ونظريات قديمة حول "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"

عند دراسة أدبٍ ما، في فترةٍ زمنيةٍ ما، في مجتمعٍ ما، يَتَعَيَّنُ على الدارس أن يكون أولاً مُلِمًّا بالظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي قد تؤثر على الفترة موضع الدراسة، حتى يتسنى له فهمُ مدى تَأَثُّر الأدب بهذه الظروف المحيطة وحينئذ يستطيع أن يصف فترةً ما بأنها فترة "عصر ذهبي" في الأدب أو "عصر فضي" أو أي مُسَمَّىً آخر قد يتفق عليه الباحثون وقد نقبله نحن أحيانًا دونما فحصٍ أو نقاشٍ. فالأدب (الإنتاج الأدبي) والتاريخ (الظروف التاريخية) صِنْوانِ عزيزانِ لا يفترقان ولا يمكن دراسةُ أحدهما بمعزلٍ عن الآخر. وهذا ما حدث مع الفترة موضع الدراسة (٦٥٠–٨٥٠ م.) إذ أنها وُصِفَتْ وعُرِفَتْ منذ زمنٍ بفترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" حيث لوحظ تراجعٌ في الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية، وذلك بسبب الظروف التاريخية المختلفة التي مرت بها الإمبراطورية البيزنطية خلال القرن السابع الميلادي مثل الفتوحات الإسلامية وفقدان الدولة البيزنطية للكثير من أراضيها والأزمات داخل وخارج بيزنطة على حدٍ سواء وبدعة تحطيم الأيقونات الدينية.

ومما يجدر الإشارة إليه، باديء ذي بدء، هو أن فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" تختلف عن "العصور المظلمة فى تاريخ أوروبا" عامةً (The Dark Ages) أو تَوَسُّعًا الفترة التي يُطْلَقُ عليها "فترة العصور الوسطى" (Μεσαίων أو Medieval أو Middle Ages). فمصطلح "العصور الوسطى" يعني الفترة التي تَمْتَدُّ "لتَتَوَسَّطَ" بين العصور القديمة وعصر النهضة الأوروبية، تلك الفترة التي يرى المؤرخون أن أغلبَ ظواهرها

ومعظمَ معالمها انتهت قُرْبَ نهايةِ القرن الخامس الميلادي وبالتحديد بعد عام ٤٧٦ م. وهو تاريخ سقوط الدولة الرومانية الغربية وبرزت ظواهرُ أخرى واشتدت وغلبت على الناس والزمان حتى أصبحت طابعًا مميزًا لها وظلت هذه الظواهرُ حيةً قويةً ما لا يقل عن عشرة قرون، إلى أن انبثقت أحوالُ أخرى فى فكر الناس وطريقة معيشهم وأسلوب تصرفاتهم فى الحياة ومعالجتهم لشئون الفنون والأدب والتجارة والإقتصاد، حتى بات واضحًا ظهورُ عصرِ ثقافةٍ وحضارةٍ من نوع جديد فى تاريخ الإنسانية وهو العصرُ الذي اصطلح الناس على تسميته "عصر النهضة الأوروبية" والتي نشأت فى القرن الخامس عشر الميلادي فى إيطاليا واستمرت حتى القرن السابع عشر الميلادي وقد تميزت بالتأثر بالمفاهيم الكلاسيكية وازدهار الأدب والفن وانبلاج فجر العلم الحديث[٢].

---

[٢] للمزيد عن "العصور المظلمة" و"العصور الوسطى" انظر: هـ. سانت موس، ميلاد العصور الوسطى ٢٩٥- ٨١٤، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، اصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ص ٥- ١٢ وانظر أيضًا الدراسات التالية:

A. R. Bridbury, The Dark Ages, *The Economy History Review* 22/3 (1969), pp. 526-537; Christopher M. Bellitto, Chivalry: A Door to teaching the Middles Ages, *The History Teacher* 28/4 (1995), pp. 479-485; B. Bosanquet, The Dark Ages and the Renaissance, *International Journal of Ethics* 2 (1902), pp. 195-204; Theodore E. Mommsen, Petrarch's Conception of the «Dark Ages», *Speculum* 17/2 (1942), pp. 226-242; Thérèse B. McGuire, Monastic Artists and Educators of the Middle Ages, *Woman's Art Journal* 9/2 (1989), pp. 3-9; Nicholas Constas, "To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), pp. 91-124; Wilfrid Bonser, The Cult of Relics in the Middle Ages, *Folklore* 73/4 (1962), pp. 234-256; James A. Weisheipl, "The Nature,

إن حالة "الهدوء النسبي" في إنتاج أنماط أدبية تقليدية دفعت الكثير من الدارسين إلى وصف ووصم فترة القرنين السابع والثامن للميلاد بأنها فترة "عصور مظلمة في الأدب البيزنطي" بل والكثير من الأعمال الأدبية التقليدية لدارسي الأدب البيزنطي حتى عام ١٩٥٠ م. تقريبًا كانت تصف فترة القرنَيْن السابع والثامن للميلاد بأنها فترة"عصور مظلمة في الأدب البيزنطي" والتي يُقْصَدُ بها عصورٌ مظلمةٌ أدبيًا داخل العصور المشار إليها بعاليه المظلمة تاريخيًا وأيضًا عصورُ ظلمةٍ فكريةٍ وجهلٍ ورجعيةٍ، التي، كما كان يُظن حتى وقت قريب، قد عانى منها الشرقُ اليوناني كما الغربُ اللاتيني[٣]. وطبقا لرأي الأستاذ ك. ديموين K. Demoen لم يكن يُقْصَدُ بـ"العصور المظلمة" قلة المصادر التاريخية التي كُتِبَتْ خلال الفترة موضع الدراسة فقط بل وأيضًا تراجع حضاري وأدبي وثقافي[٤] وتَدَنٍّ في

Scope, and Classification of the Sciences," in *Science in the Middle Ages*, ed. David C. Lindberg, Chicago: Univ. Chicago Press 1978, Ch. 14; K. Leyser, "The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships" in *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. D. Baker, Edinburgh 1973, pp. 41-42.

[3] B. Hemmerdinger, La culture grecque classique du VII au IX Siècle, *Byzantion* 4 (1964), pp. 125-133.

[4] K. Demoen, Culture et rhetorique dans la controverse iconoclaste, *Byzantion* 68 (1998), pp. 311-355.

مستوى الأدب البيزنطي واختفاء كلِ أثرٍ للحركات الفكرية التنويرية[٥] وقلة الاهتمام بإنتاج الأدب العلماني[٦].

أول مَنْ نادى بفكرة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" كان هو المؤرخ الإنجليزي إدوارد جيبون E. Gibbon وذلك في كتابه "تاريخ اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" الذي قال: "إن القرنين السابع والثامن للميلادي كانا فترة خلاف وظلام"[٧] ولكن الذي ساعد على انتشار هذه الفكرة كان كتاب "تاريخ الأدب البيزنطي" لأستاذ الدراسات البيزنطية الشهير كارل كرومباخر K. Krumbacher الذي قال: "إنه يُلاحظ نشاطٌ كبيرٌ في مجال الأدب بداية من القرن الرابع الميلادي وحتى منتصف القرن السابع الميلادي تقريبًا ولكن بعد هذه الفترة يفاجئنا فراغ كبير في الحضارة البيزنطية؛ فبعد عصور الإنتاج الخصيب نجد عصور تصحر هائل امتد على كل الأنماط الأدبية تقريبًا ما عدا الكنسية منها"[٨] وللمؤرخ الروسي أ. فاسيلييف A. Vasiliev رأيٌ مماثلٌ عَبَّرَ عنه في كتابه "تاريخ الإمبراطورية البيزنطية"، مع الفارق الوحيد هو أن الفترة التي خمد فيها الإنتاج الأدبي، طبقًا لرأي أ. فاسيلييف، كانت قرنًا واحدًا فقط

---

[5] Σ. Λαμπάκης, Ἡ δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» τῶν Γραμμάτων, *Ἱστορικά* 169 (2003), pp. 44-49.

[6] D. Gutas, *Greek Thought and Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th)*, Routledge 1998, p. 177.

[7] E. Gibbon, *A History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1788-1789, V, p. 511.

[8] K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, Ἀθήνα 1897, Α', σ. 20.

خلال الفترة من ٦١٠ إلى ٧١٧ م[٩]. وبل وحتى في مجال الآثار البيزنطية يحدد الأستاذ ف. كيتزنجر F. Kitzinger الفترة التي يُلاحظ فيها آثارٌ قديمةٌ متنوعةٌ بالفترة من ٥٦٥ إلى ٧٢٧ م[١٠]. أما الأستاذ ستيفن رانسمان S. Runciman فيؤكد على أن الأسباب التي جعلت "عصورًا مظلمةً" في الغرب اللاتيني لم تكن متوفرةً في الشرق اليوناني"[١١].

ويشير الأستاذ أ. إرهارد A. Ehrhard الذي كتب الجزء الخاص باللاهوت في كتاب "تاريخ الأدب البيزنطي" لأستاذ الدراسات البيزنطية كارل كرومباخر، إلى "أن الكتابات اللاهوتية كانت استثناءً من الخمول الذي شهدته الأنماطُ الأدبية الأخرى والذي من المفترض أنه ساد الأدبَ البيزنطي بكل فروعه وأنماطه في الفترة موضع البحث باعتبار أنها النمط الأدبي الوحيد الذي ظل يُكتب فيه دونما توقف"[١٢]. فخلال الفترة موضع الدراسة ازدهر العديد من الكُتَّاب اللاهوتيين مثل القديس يوحنا الدمشقي، الذي رغم أنه قضى كلَّ حياته في دير القديس مار سابا بالقرب من منطقة أورشليم القدس إلا أنه يُعَدُّ أهم وأعظم من دافعوا عن إكرام الأيقونات المقدسة وذلك خلال المرحلة الأولى من حرب الأيقونات[١٣].

---

[9] A. Vasiliev, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας (324-1453)*, Ἀθήνα 1995, Α', σ. 293.

[10] F. Kitzinger, *Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm*, in Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958.

[11] S. Runciman, *Byzantine Art: an European Art*, Athens 1966, second article, Byzantium and the Western World, p. 68.

[12] K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, Α', σ. 73.

[13] A. Cameron, The Eastern Provinces in the 7th Century A. D. see supra.

وحديثًا قام أستاذ الأدب البيزنطي أ. كازدان A. Kazhdan بتقسيم الفترة موضع الدراسة إلى قسمين: الفترة الأولى طويلة زمنيًا من ٦٥٠ إلى ٧٧٥ م. ولكنها فقيرةٌ في الإنتاج الأدبي، مقارنةً بالفترة الأخرى القصيرة زمنيًا من ٧٧٥ إلى ٨٥٠ م. ولكنها غزيرةٌ في الإنتاج الأدبي[14]. السبب في هذا التقسيم هو أنه خلال الفترة الأولى عاش وازدهر أشهرُ أدباء ذلك العصر مثل القديس أندراوس الكريتي (٦٥٠-٧٤٠ م.) ويوحنا الدمشقي (٦٨٠-٧٥٠ م.) وقوزماس أسقف مدينة مايوما في فلسطين (٦٧٥-٧٥٤ م.) وأعمالُ هؤلاءِ الْكُتَّابِ كانت تنحصر في الكتابات الدينية ذات الطابع اللاهوتي الكنسي. أما خلال الفترة الثانية فقد عاش وازدهر جيورجيوس سينجيللوس (توفى عام ٨١٠ أو ٨١١ م.)، الذي كَتَبَ تقاويم وميخائيل سينجيللوس (٧٦١-٨٤٦ م.) الذي يُنْسَبُ له عملٌ نحويٌ بعنوان "مقال في طريقة تركيب الكلام". ويُلاحظ أنه خلال الفترة الأولى كانت تسود الكتاباتُ الأدبية ذاتُ الطابع الديني أما خلال الفترة الثانية، فبخلاف الكتابات الدينية، كُتِبَتْ أيضًا أعمالٌ ذات طابع دنيوي، تنتمي إلي الأدب البيزنطي العلماني.

وقد عَبَّرَ الأستاذ ج. ف. هالدون J. F. Haldon عن هذه الفكرة بصورةٍ أكثرَ تأكيدًا عندما قال: "إنه بعد عام ٦٢٠ أو ٦٣٠ م. وحتى نهايات القرن الثامن وبدايات القرن التاسع الميلادي حدث إختفاءٌ شبهُ كاملٍ للأنماط الأدبية العلمانية في الإمبراطورية البيزنطية......... وخلال هذه الفترة لم يُكتب أيُ عملٍ تاريخي أو فلسفي أو أدبي والأنماط الأدبية العلمانية

---

[14] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650- 850)*, Athens 1999, pp. viii, ix.

التي كانت مزدهرةً قبل عصر الإمبراطور قسطنطين الكبير أصبحت شيئًا نادرًا"[15].

كانت هذه هي الآراء السائدة سواء في الببليوغرافيا اليونانية أو الأجنبية ولكن يُلاحظ أنه منذ الخمسينات من القرن الْمُنْصَرِم ظهرَ تيارٌ جديدٌ يعالج الفترة موضع البحث بطريقة أخرى أكثر موضوعية[16].

والسؤال الذي يفرض نَفْسَهَ الآن هو: ماذا كانت اتجاهاتُ دارسي الأدب البيزنطي الذين تَسَبَّبُوا بآرائهم سالفةِ الذِّكْرِ في وَصْفِ الفترة موضع الدراسة بأنها فترةُ "عصور مظلمة في الأدب البيزنطي"؟ يجيب على هذا التساؤل أستاذ الأدب البيزنطي الراحل ن. ب. توماذاكيس N. B. Τωμαδάκης وذلك في مقاله الكلاسيكي الذي يحمل عنوان: *Ἡ δῆθεν Μεγάλη Σιγὴ τῶν Γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ* "الصمت المُطْبَق المزعوم في الأدب البيزنطي (٦٥٠–٨٥٠ م)"[17]، حيث يناقشُ الأراءَ المختلفة المؤيدة لفكرة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" خلال الفترة موضع البحث، ناسبًا مسئولية ظهور هذه التسمية ليس إلى دارسي الأدب البيزنطي بل إلى "دارسي التاريخ"، الذين عالجوا الفترةَ موضع البحث من منطلق المعرفة العلمانية، متجاهلين بهذه الطريقة الدورَ الذي قام به التعليمُ

[15] J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Ch. 11, Forms of Representation: Language, Literature and the Icon, Cambridge 1990, pp. 425, 427.

[16] Σ. Λαμπάκης, Ἡ δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» τῶν Γραμμάτων, see supra.

[17] N. B. Τωμαδάκης, Ἡ δῆθεν Μεγάλη Σιγὴ τῶν Γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (650-850), *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 38 (1974), pp. 5-26.

الكنسي الديني. هذه النظرة أدّت إلى الحكم على الفترة موضع البحث بنقص "التعليم الدنيوي" θύραθεν παιδεία"[18].

هذا الرأي نفسه قالت به أستاذةُ الأدب البيزنطي أفيريل كاميرون A. Cameron التي نَسبَتْ الرأيَ إلى "المؤرخين المُحْدَثِين"، الذين اعتبروا الفترة موضع الدراسة "عصرًا مظلمًا في تاريخ الأدب البيزنطي"، متجاهلين كمَّ الكتابات الهائل التي كُتِبَتْ خلال هذه الفترة مثل الخُطَب والمواعظ والمناظرات الدينية والمقالات القائمة على طريقة السؤال والجواب ἐρωταποκρίσεις والمقالات الدفاعية وأعمال المجامع المسكونية"[19]. وتضيف الأستاذة أ. كاميرون أن الكتابات اللاهوتية والدينية التي أصبحت تحتل مكان الصدارة خلال الفترة موضع الدراسة بات من الصعب تَقَبُّلَهَا بالنسبة للتاريخيين، الذين يميلون إلى تهميشها وتَرْكِ دراستها للمتخصصين"[20].

---

[18] يقول الأستاذ ستافروس كوروسيس إن تعاليم رسل السيد المسيح عن "الحق"، الذي يفوق حدود الطبيعة البشرية، جعل هذه التعاليم تتناقض مع تعاليم فلسفة الأمم الوثنيين ولأن المسيحيين كانوا يعتبرونها فلسفةً خارجةً عن "حظيرة" المسيح فقد أطلقوا عليها اسم *θύραθεν παιδεία* أي "التعليم الخارجي" أو *θύραθεν σοφία* أى "الفلسفة الخارجية"، على حين أطلقوا على "الفلسفة المسيحية" أسماء أخرى مثل: «*καθ' ἡμᾶς σοφία*» أو «*παρ' ἡμῖν σοφία*» أو«*ἡμετέρα σοφία*» انظر في ذلك:

Σ. Κουρούση, *Κεφάλαια Βυζαντινῆς Γραμματλογίας, Β' ἐποσκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Παιδείας*, μέρος α', Ἡ Ἑλληνικὴ Παιδεία μέχρι τοῦ δ' μ. Χ. αἰῶνα, ἐν Ἀθῆναις 1991, σ. 8.

[19] A. Cameron, Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition, *Variorum* 1996, pp. 250-276.

[20] A. Cameron, see supra.

رأيٌ مشابهٌ قال به أيضًا الأستاذ دانييل ج. ساهاس Daniel J. Sahas الذي يرى أنه ربما لضياع منطقتي سوريا وفلسطين من الدولة البيزنطية وخضوعهما للعرب، توقف "دارسو الأدب البيزنطي المحدثون" عن دراسة كُتَّابِ هاتين الولايتين الشرقيتين البيزنطيتين وعدم اعتبارهما ورثةً للموروث التعليمي البيزنطي، متجاهلين بذلك انتشارَ الثقافة الهيللينية في المنطقتين المشار إليهما ومتجاهلين كذلك تأثيرَ هذه الثقافة على المسيحيين والمسلمين على حَدٍ سواء خلال الدولة الأموية (٦٦١–٧٥٠ م). وهكذا اعْتُبِرَتْ هذه الفترة فترة "عصور مظلمة في الأدب البيزنطي" وأُهْمِلَتْ معها كتاباتُ شخصياتٍ هامةٍ ظهرت وازدهرت خلال الفترة موضع الدراسة مثل كتابات القديس صُفْرونيوس ومكسيموس المعترف وأنسطاسيوس السينائي وأندراوس الكريتي وقوزماس أسقف مايوما ويوحنا الدمشقي وثيوذوروس أبي قُرَّة وغيرهم. وقد خَلَصَ الأستاذ دانييل ج. ساهاس إلى أن دراسةً متأنية لكتابات أدباء منطقتي سوريا وفلسطين خلال الفترة موضع الدراسة قد توضح عدم صحة هذه النظرية وأن هذين القرنين لم يكونا مُظْلِمَيْن كما كان يُظَنّ[٢١].

هذا الكتاب يهدف إلى عرض القيمة الحقيقية لإنتاجٍ أدبيٍ طالما "بُخِسَ حَقُّه" وذلك لعدة أسبابٍ أهمها مقارنته المستمرة بأنماط الأدب الكلاسيكي القديم ويهدف كذلك إلى توضيح أن فكرة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" لا تنطبق على القرنين السابع والثامن للميلاد في منطقة العالم البيزنطي الشرقي، حتى وإن كانت تنطبق على أجزاءٍ

---

[21] D. J. Sahas, Cultural Interaction during the Umayyad Period. The "Circle" of John of Damascus, *ARAM Periodical* 6 (1994), pp. 35-66.

أخرى من الإمبراطورية البيزنطية. لأن في الولايات الشرقية البيزنطية وعلى وجه الخصوص منطقتي سوريا وفلسطين، خلال الفترة المشار إليها، كان لا يزال هناك تعليمٌ يونانيٌ وهذا التعليم لم يتوقف خلال هذين القرنَيْن عن تأدية رسالته، الأمر الذي يثبت أن الولايات الشرقية البيزنطية كانت هى القسم "المُنير" في الدولة البيزنطية، إن جاز لنا أن نستخدم هذا التعبير في مقابل التعبير الآخر "العصور المظلمة". حَمَلَةُ مِشْعَلِ هذه الثقافة اليونانية في المنطقة والفترة المشار إليهما بعاليه كانت حفنة من الرهبان الأتقياء في سوريا وفلسطين، الأمر الذي يوضح أن السلك الرهباني كان يُمَثِّلُ العمود الفقري للكنيسة وأحيانًا للدولة. إذن بدراسة الظروف التاريخية للفترة موضع الدراسة (٦٥٠–٨٥٠ م) ندرك أن الأدب البيزنطي لم يتوقف عن تلبية احتياجات المجتمع البيزنطي في ظل الظروف الجديدة"[٢٢].

[22] E. Chrysos, Illuminating darkness by candlelight: Literature in the Dark Ages, in *Actes du Colloque International Philologique*, Paris 2002, pp. 13-24.

٢. الأسباب التي أدت إلى افتراض "عصور مظلمة في الأدب البيزنطي"

تعددت الأسباب التي دفعت الدارسين القدماء إلى افتراض نظرية "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، ومن بين هذه الأسباب نجد الآتي:

حفظ عددٍ قليلٍ من النصوص بسبب تدمير الكثير منها أثناء فترة حرب الأيقونات (٧٣٠–٧٨٧ و٨١٥–٨٤٢ م) وتدميرِ الكثير من مراكز التعليم واضطهادِ رجال العلم سواءٌ أكانوا رهبانًا أو العلمانيين المشاركين في العملية التعليمية.

يُرْجِعُ البعضُ السبب إلى افتراض نظرية "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" إلى الفتوحات الإسلامية[٢٣] ولَكِنَّ رَأْيًا آخرَ يرأى أن عدم

[23] Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, (Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκπαίδευσης 5), Ἀθήνα 1999, σ. 47.

عن الرأي القائل بأن الفتوحات الاسلامية كانت السَّبَبَ في تدهور حالة الأدب البيزنطي خلال الفترة موضع البحث انظر:

R. L. Wilken, *The land called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press 1992, p. 237; P. Figueras, The impact of the Islamic Conquest on the Christian Communities of South Palestine, *ARAM Periodical* 6 (1994), pp. 279-293; Ph. Mayerson, The First Muslim Attacks on Southern Palestine (633-634), *Transactions and Proceedings of American Philological Association* 95 (1964), pp. 155-199; Λόγος εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, Παπαδοπούλου–Κεραμέως, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, St. Peterberg, 1888/ Bruxelles 1963, τόμ. ε', pp. 166-167; Y. Hirschfeld, Euthymius and his Monastery In the Judean Desert, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 43 (1993), pp. 339-371; *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravcsik, 2nd ed. [CFHB, 1, 1967], Ch.

الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية (دراسة اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما) خلال فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" ليس له علاقةٌ بحرب الأيقونات بل مَرَدُّه الفتوحات الإسلامية لسوريا وفلسطين ومصر، البلدان التي كانت تأتي منها الكتبُ وموادُ الكتابة[٢٤].

يشير الكاتب اليوناني سقراطيس كوغياس Σωκράτης Κουγέας (١٨٧٧–١٩٦٦ م.) إلى أن التراجع الذي لوحظ في التعليم اليوناني خلال الفترة موضع الدراسة يرجع إلى فَقْدِ الدولةِ البيزنطيةِ لمصر وأن الخمول الذي ساد الأدب البيزنطي يظهر جليًا بعد فتح العرب لمصر. فمصرُ كانت كَنْزَ الأدب الإغريقي لمدةٍ تزيد على ألفِ عامٍ ونَيِّفٍ وكانت تمثل للدولة البيزنطية نبعَ الدراسات الكلاسيكية. فطالما كانت مصر تنتمي إلى الدولة البيزنطية كانت تسري فيها (في الدولة البيزنطية) نسمةُ الأدب والفن السكندري. فالدراسات الكلاسيكية شهدت نوعًا من الذبول لأنها كانت تستمد حياتها من مصر التي كانت بمثابة النبع الذي كانت تُرْوَى منه مروجُ الأدب البيزنطي[٢٥].

يبدو من الأحداث التاريخية أن الأزمة التي مَرَّ بها التعليم اليوناني وهبوط مستوى التعليم في المؤسسات التعليمية العليا في المنطقة والفترة المشار إليهما بعاليه لم تكُ تُنْسَبْ إلى المدِّ الإسلامي في الولايات الشرقية

22, 71-76; Theophanis, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, p. 499, 23-25.

[24] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὐμανισμός*, 3rd ed., Athens 2001, p. 333, n. 14.

[25] Σωκράτης Β. Κουγέας, *Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, Ἀθήνα 1913, pp. 135, 136.

البيزنطية فقط بل إلى عدة عوامل أخرى أدت إلى ذلك الهبوط الذي كانت قد ظهرت ارهاصاتُه منذ منتصف القرن السادس الميلادي. هذه العوامل قد تُنسَبُ إلى التطورات التاريخية التي كان لها عميقُ الأثر في بنْيَةِ المجتمع البيزنطي كما في التعليم أيضًا، ليس في المنطقة المشار إليها بعاليه فقط بل في كل أجزاء الإمبراطورية. هذه العوامل يمكن أن تُلخَّصَ في الآتي:

الصراع الطويل بين أطراف المجمع المسكوني الرابع المنعقد في مدينة خلقيدونية عام ٤٥١ م. وظهور ما عُرِف بعد ذلك باسم "المونوفيزيتية" Μονοφυσιτισμός و"المونوفيزيتيين" Μονοφυσῖται أي أتباع مذهب الطبيعة الواحدة القائلين بأن للسيد المسيح طبيعة واحدة[٢٦].

الغارات والهجمات التي كان يَشنها الفُرْسُ على أطراف الإمبراطورية البيزنطية خلال منتصف القرن السادس وبدايات القرن السابع للميلاد[٢٧].

الأزمة الفكرية والاجتماعية العامة التي شهدتها الإمبراطورية البيزنطية خلال عصر الإمبراطور جوستنيان الأول (٥٢٧– ٥٦٥ م.)[٢٨].

---

[26] *ODB*, vol. 2, pp. 1398, 1399.

[٢٧] أتاح غزوُ الملك الساساني خوسرويس الثاني (٥٩١- ٦٢٨ م.) لفلسطين عام ٦١٤ م. الفرصة للقبائل العربية أن تهاجم دير القديس مار سابا بالقرب من مدينة بيت المقدس (أورشليم) وقتل أربعة وأربعين راهبًا. انظر في ذلك:

S. Smith, Events in Arabia in the 6th century A. D., *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16/3 (1954), pp. 425-468.

[28] Β. Ι. Φριδᾶς, *Βυζάντιο*, 4η ἔκδ., Ἀθήνα 1997, σ. 348.

ضعف التنظيم العسكري والسياسي للدولة البيزنطية نحو نهاية القرن السادس الميلادي كنتيجةٍ للتوسع المتزايد خلال حكم الإمبراطور جوستنيان وتزايد الضغوط الداخلية والخارجية، كان من نتيجة كل هذا أن شَهِدَ الإنتاجُ الأدبيُ تراجعًا ملحوظًا[٢٩].

يضيف الأستاذ إ. خريسوس E. Chrysos سَبَبًا آخر لوصف الفترة موضع البحث بـ "العصور المظلمة" قائلاً: "إن هذه الفترة ليست "مظلمة" في ذاتها *per se* ولَكِنَّ السببَ يرجع إلى عدم وجود مصادر تاريخية "تنير" لنا هذه الفترة"[٣٠].

أما أستاذ الدراسات البيزنطية أ. كازدان فيرى -حديثًا- أن المشكلة تَتَمَثَّلُ في نقص أعمال النقد الأدبي خلال الفترة موضع الدراسة، التي من شأنها أن تساعد الدارسين على تقييم الأعمال الأدبية التي كُتِبَتْ خلال هذه الفترة[٣١].

[29] M. A. Hoffman, The History of Anthropology Revisited-A Byzantine Viewpoint, *American Anthropologist* 75/5 (1973), pp. 1347-1357.

[30] E. Chrysos, Illuminating darkness by candlelight, see supra.

الفترة موضع الدراسة تُسَمَّىَ أيضًا "هوةً سحيقةً" في الأدب البيزنطي. عن هذه التسمية انظر:

E. Κουντούρα–Γαλάκη, *Ὁ Βυζαντινός κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν Σκοτεινῶν Αἰώνων*, Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Μονογραφίες 3, Ἀθήνα 1996, σ. 30; T. K. Λουγγῆ, *Ἡ πρώιμη Βυζαντινὴ ἱστοριογραφία καὶ τὸ λεγόμεν* "Μεγάλο Χάσμα", *Σύμμεικτα* 4 (1981), pp. 49-85; D. A. Zakynthinos, La grande breche dans la tradition historique de l' Hellenisme du septieme au neuvieme siecle, *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον*, Athens 1966, III, pp. 300-327.

[31] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650- 850)*, p. 138.

ويلاحظ الأستاذ روبرت براوننج R. Browning أن المواد المستخدمة في الكتابة، المتمثلة في أوراق البردي، أصبحت أقل خلال القرن السابع الميلادي، بالإضافة إلى أن النقوش أصبحت أيضًا أقل منذ منتصف القرن الثامن الميلادي وكذلك الإنتاج الأدبي وما تبقى منه أيضًا كان قليلاً[32].

إن تَوَقُّفَ نَسْخِ المخطوطات، كما يلاحظ الأستاذ بول لوميرل P. Lemerle، منذ بدايات القرن السادس الميلادي والتناقصَ الملحوظَ في الإنتاج الأدبي كان من نتيجتهما تدهورٌ ثقافيٌ واضحٌ[33]. ويقرر أن الحقيقة اللافتة للنظر، خلال فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، هى نَقْصُ المخطوطات بشكلٍ ملحوظٍ، حيث لا يوجد إلا عددٌ قليلٌ من مخطوطات الفترة من القرن السادس حتى القرن التاسع للميلاد[34].

من جهة أخرى يُلاحظ، منذ نهايات القرن الثامن الميلادي وبدايات التاسع، الظاهرةُ المعروفةُ باسم Μεταχαρακτηρισμός والتي تَعْني "تغيير طريقة نَسْخِ المخطوطات من الكتابة بالأحرف الاستهلالية إلى

[32] R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge 1983, p. 55.
[33] W. T. Treadgold, The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State, *The American Historical Review* 84/5 (1979), pp. 1245-1266.
[34] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὐμανισμός*, σ. 73.
وهناك من يرى أن نقص عدد المخطوطات راجعٌ إلى أسباب طبيعية، انظر:
Σ. Λαμπάκης, Ἡ δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» τῶν Γραμμάτων, see supra.

الكتابة بالأحرف الصغيرة غير الاستهلالية"[٣٥] والتي كان من نتيجتها هجر المخطوطات المكتوبة بالطريقة القديمة وفقدان معظمها. وأصبحت مواد الكتابة تتألف من جلود الحيوانات مثل الرُّقُوق بجانب البردي"[٣٦].

هذه قد تكون الأسباب التي جعلت الفترة موضع البحث تُسمى بـ "العصور المظلمة" أو فترة "الصمت المُطْبَق" في الأدب البيزنطي والتي، كما سيتضح الآن، لا تبدو "مظلمةً" كما كان يعتقد الدارسون.

---

[35] L. D. Reynolds & N. G. Wilson, *Ἀντιγραφεῖς καὶ Φιλόλογοι*, Ἀθήνα 2001, pp. 78-80.

[36] D. Gutas, *Greek Thought and Arabic Culture*, p. 176.

٢. رأي آخر بخصوص نظرية العصور المظلمة في الأدب البيزنطي

إن التأكيدَ على دورِ الدراسات الكلاسيكية والأدبِ العلماني كمعيارِ ازدهارِ الأدب البيزنطي أو تدهوره ليس رأيًا صائبًا. وبُنَاءً عليه يكون رأي الأستاذ كارل كرومباخر بخصوص الفترة موضع الدراسة يحتاجُ إلى إعادة تقييم. ويشير أستاذ الدراسات البيزنطية الأشهر هربرت هونجر H. Hunger إلى أننا لا نعرف إلا القليل عن "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" وبالتالي لا يتسنى لنا الحكمُ على الفترة موضع الدراسة"[٣٧].

يقول الأستاذ ن. ب. توماذاكيس إن المعايير المستخدمة للحكم على تدهورِ حالِ الأدب البيزنطي لا يجب أن تعتمد على وجود أو عدم وجود ورشٍ لنسخ المخطوطات، حيث تنسخُ كتاباتُ الأدب الدنيوي (العلماني) ولا على المؤسسات التعليمية العليا حيث يتمُ تدريسُ ونقدُ الأعمال الأدبية الكلاسيكية"[٣٨]. بكلماتٍ أخرى، لا يجب وضع الاهتمام بدراسة الأدب الكلاسيكي كمعيارٍ لازدهار الأدب البيزنطي أو تدهوره. فطالما أن الفترة موضع الدراسة قد قدمت كُتَّابًا يؤلفون في أنماطٍ أدبيةٍ مختلفة، حتى وإن كانت خلافَ الأنماطِ الأدبيةِ القديمةِ، فلا يجب حَدُّهَا في دراسة الأدب القديم"[٣٩]. بالإضافةِ إلى ذلك فإن فترة حرب الأيقونات التي شهدت ظهور القديس يوحنا الدمشقي وكُتَّابٍ آخرين، ربما مَرَّتْ بأزمة في الأدب

[37] H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, Ἀθήνα 2001, Α', σ. 143.

[38] N. B. Τωμαδάκης, *ΕΕΒΣ* 38 (1974), σσ. 5-26.

[39] Idem.

البيزنطي، إلاّ أن هذا لا يعني غيابَ المعرفة والتعليم[40]. فخلال الفترة موضع الدراسة لم يكن هناك إنتاجٌ أدبٌ علمانيٌ، فليس هناك تاريخٌ ولا شعرٌ علماني ولا رسائلُ علمانيةٌ ولا نصوصٌ خطابيةٌ علمانيةٌ ولا مقالاتٌ سياسيةٌ. كل ما هنالك القليلُ من النقوش وكذلك القليلُ من التشريعات الخاصة بالكنيسة وبعضُ القوانين التشريعية الخاصة بحركة مناهضة الأيقونات[41].

فالفترة موضع الدراسة وإن لم تشهد ظهورَ أنماطٍ أدبيةٍ جديدةٍ قد تميزها إلاّ أن كُتّابَ الفترةِ والمنطقةِ موضع الدراسة وجدوا هناك تقاليدَ المدارسِ القديمةِ (أنطاكية والأسكندرية وغزة وأورشليم) حيَةً ومناسبةً للظروف التي عاشوها. فلم يكن شغلُ هؤلاء الكُتّابِ الشاغل هو ابتكارُ أنماطٍ أدبيةٍ جديدةٍ بقدر ما كان الدفاعُ عن إيمانهم ومعتقدهم الديني. ويُلاَحَظُ كذلك أن بعضَ الأنماطِ الأدبيةِ القديمةِ قد فُقِدَتْ والبعضَ الآخرَ الذي استمر يُكتَبُ فيه قد شهد شيئًا من التغيير في المحتوى وفي هدف الكتابة. فالظروف التاريخية التي مَرَّتْ بها الإمبراطورية البيزنطية خلال الفترة موضع الدراسة أدت إلى أن يُحَدَّ النشاطُ الأدبي في الكتابات اللاهوتية وسيَر القديسين والشعر الكنسي وكتابة التقاويم (ذات الطابع الديني)، أي كلها أنماطٌ أدبيةٌ بيزنطيةٌ قحٌ[42]. بهذا الخصوص تقول الأستاذة أ. كاميرون A. Cameron إنه في مثل هذه الظروف نتوقع ظهورَ

---

[40] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινός Οὐμανισμός*, σ. 72.

[41] E. Chrysos, Illuminating darkness by candlelight, see supra.

[42] A. Βασιλοκοπούλου-Ἰωαννίδου, *Εἰσαγωγὴ στὴ Βυζαντινὴ Λογοτεχνία*, Ἀθήνα 1984, σ. 32.

بعضِ الاتجاهاتِ الجديدةِ في الأدب وقد نتوقع كذلك تَوَقُّفًا أو تراجعًا في بعض الأنماط الأدبية القديمة ولَكِنْ تَنَوُّعًا في هذه الأنماط عمّا قَبْل[43].

فخلالِ القرون الثلاثة الأولى، عندما كانت الكنيسة في مواجهةٍ مستمرةٍ مع البدع التي كانت تهدد وحدتها، كانت هناك دواعٍ لدراسة الأدب الكلاسيكي، لأن الكنيسة رأت أن تستخدم هذا الأدب كسلاحٍ ضدَّ هذه البدع[44]. ولهذا السبب كان آباءُ الكنيسةِ يقومون بدراسةِ نصوصِ الْكُتَّابِ القُدامَى والنصوصِ الفلسفيةِ، محتفظين بعلاقتهم بالموروث اليوناني القديم قويةً. كان من نتيجة دراسة هذه الكتابات تَلاقِي الموروثِ اليوناني القديمِ مع الروح المسيحية. من هنا لَقِيَتْ الثقافةُ الكلاسيكية اهتمامًا ليس فقط من جانب أوريجينيس وإكليمانضُس السكندري[45]، بل وأيضًا من جانب آباء القرن الرابع الميلادي مثل القديس باسيليوس الكبير الذي نصح بقراءة الأدب الكلاسيكي في مقاله الرائع "رسالة إلى الشباب في كيفية الاستفادة من الأدب اليوناني"[46]. بعض هؤلاء الآباء أُعْجِبُوا أيّمَا

43 A. Cameron, New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, *Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam* I, Princeton 1991, pp. 81-105.

44 F. M. Padelford, Saint Basil: Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, *Yale Studies in English* 15 (1902), pp. 33-43.

45 Π. Κουκουλέ, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, Ἀθήνα 1947, Α', pp. 38-41.

46 *De Legendis Gentilium Libris*, ed. F. Boulenger, Saint Basile: Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques, Paris 1935.

إعجابٍ بأفلاطون وأرسطو وفلاسفةٍ آخرين وبديموسثينيس وخُطَبَاءَ آخرين وبهوميروس وشعراءَ آخرين. كلُ هذا الاهتمام الذي وجهه آباءُ الكنيسةِ إلى الأدب الكلاسيكي كان بَهَدَفِ مواجهةِ العديد من البدع والأفكار الغريبة التي كانت تحارب الكنيسةَ بشكلٍ عامٍ ومستمرٍ، الأمرُ الذي استدعى شرحَ الإيمانِ المسيحي على أساس مفاهيم الْكُتَّابِ القُدَامَى والفلسفات والأساطير. وهكذا صارت العلاقةُ بين الفكر المسيحي والموروث الإغريقي القديم وثيقةَ الصلةِ، هذه العلاقةُ التي ساهَمَتْ بقوةٍ في تكوين نوعٍ من "التَّلاقي" بين العالم القديم وبين الروح المسيحية. بكلماتٍ أخرى، كان هناك دواعٍ لدراسةِ الأدبِ الكلاسيكي، أما خلال الفترة موضع الدراسة فلم يَكُ مطلبُ الكنيسة ولا الدولةِ تنميةَ دراسةِ الأدبِ الكلاسيكي بل كان في الْمَقَامِ الأول خلاصَ النفوسِ"[47].

وخلال الفترة موضع البحث كان الناسُ في أمَسِّ الحاجةِ إلى أدبٍ تعليميٍ والكنيسةُ فى أمَسِّ الحاجةِ إلى لاهوتٍ عمليٍ. فكان لزامًا على الكنيسة أن تُحَدِّدَ معتقدها الأرثوذكسي وأن تُثَبِّتَ إيمانها تجاه التيارات والاتجاهات الفكرية والبدع التي ظهرت في ذلك الوقت مثل المونوفيزيتية والنسطورية، تلك البدع التي وجدت لها مَرْتَعًا خصبًا في الشرق. فرهبانُ منطقةِ فلسطين كانوا في أَمَسِّ الحاجةِ إلى تثبيتِ عقيدتهم وذلك لمناهضةِ

انظر: سامح فاروق حنين: "رسالة إلى الشباب في كيفية الاستفادة من الأدب الكلاسي" للقديس باسيليوس الكبير، مجلة أوراق كلاسيكية، العدد التاسع، أعمال مؤتمر "الترجمة والتفاعل بين الثقافات"، جامعة القاهرة ٢٠٠٩، ص.ص. ٥٣١-٥٩٢.

[47] N. B. Τωμαδάκης, *Σύλλαβος Βυζαντινῶν Μελετῶν καὶ Κειμένων*, σ. 302.

ما يُطْلَقُ عليه "البدع الإمبراطورية" وهما بدعة "وحدة الفعل" و"وحدة المشيئة" في شخص السيد المسيح وأيضًا مجابهةِ اليهود وصدّ الفتوحات الإسلامية[48].

فوضعُ الإمبراطورية البيزنطية خلال الفترة موضع الدراسة كان يَختلف تمامَ الاختلاف عمّا قبْلُ؛ فالقرن السابع هذا شَهِدَ أخطر تَحوُّلَيْنِ في تاريخ الدولة البيزنطية ألا وهما:

أولاً: ظهور الإسلام وما تبعه من فتوحات قَلّصَتْ من حدود الدولة البيزنطية.

ثانيًا: الخلافات العقائدية المسيحية التي لم يتم مواجهتها بشكلٍ حاسمٍ[49].

وقد دُعي الأدب في هذه الفترة إلى التعبير عن الظروف الاجتماعية الجديدة التي أدت إليها الأحداثُ التاريخيةُ للإمبراطورية البيزنطية وإلى أن يكون صدىً للأوضاع الجديدة. فالأدب البيزنطي خلال هذه الفترة لم يتوقف عن خدمة احتياجات المجتمع فى ظل الظروف الجديدة ولذلك نجد أن الاهتمام تحول بعيدًا عن الدراسات الكلاسيكية واتجه أساسًا إلى التعليمين الكنسي والديني من أجل أن يدافع كُتاب الفترة المذكورة أعلاه عن إيمان العقيدة المسيحية.

---

[48] A. Louth, John of Damascus and the making of the Byzantine Theological Synthesis, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 98, Leuven 2001, pp. 301-304.

[49] J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, p. 9.

وقد عُولج الإنتاج الأدبي الذي كُتب خلال هذه الفترة بطريقة خاطئة وذلك لعدة أسباب أوهما: المقارنة المستمرة بنماذج الأدب الكلاسيكي القديم. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل عانى الأدب اليوناني من ركود قوي في منطقة فلسطين وسوريا بعد الفتوحات العربية؟ أم على العكس من ذلك ظل ينتج ثمارًا أدبية ملموسة على يد متحدثي اللغة اليونانية حتى في ظل نظام الحكم العربي؟

فنظرًا لانخفاض مستوى التعليم؛ وذلك لأن المكان التقليدي لازدهار النظام التعليمي وهو المدينة قد عانى هو أيضًا جنبًا إلى جنب من انخفاض عام كامل في النظامَيْن السياسي والاقتصادي، والذي كان عليه دعم هذا النشاط، وبسبب عدم وجود المؤسسات التعليمية الشعبية، بدأت الكنيسة، من جانبها، تقديم الدعم والعون للأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية التي أصبحت الآن مناطق خاضعة للحكم العربي. وقام الرهبان والأديرة بحمل عبء العملية التعليمية حتى أن أدباء وكتاب الفترة موضع الدراسة كانوا من الرهبان ورجال الدين، مثل القديس يوحنا الدمشقي وقوزماس من مايوما وأندرياس رئيس أساقفة كريت، الذين لم يدرسوا في المدارس العامة ولكن على أيدي معلمين خصوصيين في المنازل أو في أديرة مدينة القدس.

إن مَنْ يبحث في أعمال كُتاب الفترة المذكورة سيدرك مباشرةً أن التعليم اليوناني والثقافة اليونانية استمر خلال القرنين الأولين للفتوحات الإسلامية وكذلك أن إمكانيات التعليم في الولايات الشرقية التي كانت سابقًا بيزنطية لم تختفِ. ورغم أن هؤلاء الكُتاب كتبوا بلهجة أتيكية، إلا أنهم كتبوا بلغة يونانية راقية الأسلوب إن دلَّتْ على شيئ فإنما تدل على

مهارة لغوية عالية. فمستوى تعليم هؤلاء الكُتاب وكتاباتهم وتتبع مصادر أعمالهم دليلٌ كافٍ على ازدهار الأدب اليوناني أو على الأقل بقاءه، كما أشرنا آنفًا، حتى بعد الفتوحات العربية.

فتتبع مصادر أعمال هؤلاء الكُتاب يُعد واحدًا من أهم الطرق للحكم على أدب الفترة موضع الدراسة وذلك بهدف إظهار قيمة الثقافة اليونانية ومستوى التعليم في الولايات الشرقية البيزنطية خلال الفترة موضع الدراسة. فمصادر أعمال هؤلاء الأدباء كثيرة ومتنوعة، ومعظمها ينتمي إلى التعليم الديني *καθ' ἡμᾶς παιδεία*، كما كانت تتطلب ذلك معالجةُ الموضوعات اللاهوتية والدينية، ومع ذلك لم يكن من المستبعد أيضًا أن يستعير هؤلاء الكتاب اقتباسات استشهادات عديدة من نصوص التعليم الدنيوي *θύραθεν παιδεία*.

ويرجح الأستاذ سيريل مانجو **C. Mango** أن سبب وجود واستمرار الثقافة اليونانية والتعليم في فلسطين وسوريا خلال الفترة المشار إليها بعاليه قد يرجع إلى طبيعة الفتوحات الإسلامية السريعة وغير المدمرة، ولكن في رأيي، هناك العديد من العوامل التي ساهمت في بقاء الثقافة الهيلينية حيةً في المناطق المذكورة أعلاه.

أولاً: من المصادر التاريخية، التي أَرَّخَتْ للفتوحات الإسلامية، نعرف أن منطقة فلسطين قد فُتِحَتْ صُلْحًا رغم أن القديس صُفْرونيوس يشير، في إحدى عظاته، إلى المعاناة التي عاناه مسيحيو بيت المقدس من جَرَّاء الفتوحات الإسلامية[50]. ولأنه كان يخشى على الآثار المسيحية في بيت المقدس من الدمار والخراب، مُسْتَشْعِرًا خطورة الموقف، فقد أسرع إلى

[50] Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *ΑΙΣ*, τόμ. 5, (1898), σσ. 151-168.

تسليم المدينة المقدسة (أورشليم) إلى يدي الخليفة عمر بن الخطاب نَفْسِه وذلك حتى لا يتوغل العربُ أكثرَ وبهذه الطريقة يتجنب ويلات الحرب وكان من نتيجة هذا التصرف الحكيم أن أديرةَ وكنائسَ فلسطين لم تُمَسّْ وكلُ ما كان فيها من كُتُبٍ كنسية ومخطوطات دينية ومصادر قديمة حُفِظَتْ سليمةً. وهذا يعني أن المادة الأولى للقراءة والتثقف كانت متاحةً[٥١].

ثانيًا: سمحت الظروف بوجود رجال مهتمين بمواد القراءة هذه، ونعني بهؤلاء الأدباء والكُتاب الذين عاشوا خلال الفترة المذكورة وقَدَّرُوا مواد القراءة حَقَّ تقديرٍ وجدوا الظروف مواتيةً للتثقف والصَّقْلِ. ثم جاءت بعد ذلك ثاني مراحل التثقف وهي التأليفُ والكتابةُ.

---

[٥١] حافظ الرهبان على الأساليب الفنية في الفن الروماني واليوناني والشرقي، ونشروها، كما حافظوا على الآداب اليونانية والرومانية القديمة. ذلك أن الأديرة لحرصها على أن تستقل بذاتها دربت النازلين فيها على فنون الزخرفة كما دربتهم على الحرف العملية. فقد كانت كنيسة الدير تطلب مذبحًا وأثاثًا للمحراب وكاسًا لسر القربان المقدس وصندوقًا لحفظ الكأس المقدسة وكتبًا للصلوات وماشابه ذلك وقد تتطلب نقوشًا من الفسيفساء وصورًا على الجدران وصورًا تبعث التقى في القلوب، وكان الرهبان يصنعون معظم هذا بأيديهم، بل أنهم هم الذين كانوا يخططون الدير ويبنونه، وكانت في معظم الأديرة مصانع واسعة يتجمع فيها صناعٌ في الخشب والحديد ونحاتون ونقاشون وبناؤون وكتبة ونساخ مخطوطات وغيرهم من العمال الحاذقين. ولقد كانت المخطوطات المزخرفة التي كُتبت في العصور كلها تقريبًا من عمل الرهبان، وكانت أرق المنسوجات من صُنع أيدي الرهبان والراهبات وكان المهندسون المعماريون الذين شادوا الكنائس على الطراز الروماني في عهدها الأول رهبانَ حتى أن بعض الأديرة كانت تمد غرب أوربا في القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر للميلاد بالمهندسين المعماريين وبكثير من المصورين والمثالين وبعضها الآخر كان مركزًا جم النشاط لمختلف الفنون.

ثالثًا: شَكَّلَ الوجود العربي في الولايات الشرقية البيزنطية حائطَ صدٍ وجدارَ أمانٍ وحمايةٍ لسُكان الأماكن المقدسة، بل وقَدَّمَ لهم، من خلال "العُهْدَة العُمَرِيَّة" وثيقةَ أمانٍ على حياتهم وأنفسهم وكنائسهم وأديرتهم وكَفَلَ لهم كذلك سبل العيش الكريم وحرية التعبير وحرية العبادة[52].

أخيرًا: كان سكان الشرق، من خلال الفتوحات الإسلامية، في مأمَنٍ من غضب الأباطرة البيزنطيين بسبب "حرب الأيقونات"، تلك الحرب التي تسببت في طرد واضطهاد رهبان ومعلمين. كل هذا ظهر أثناء "حرب الأيقونات"، التي تورطت فيها الحكومة البيزنطية في موضوعاتٍ دينيةٍ وكنسيةٍ بالعنف والاضطهاد والقوة. هذا العنف أظهر شهداءَ أو معترفين جُدُدًا في الكنيسة البيزنطية مثل البطريرك جيرمانوس الأول (٧١٥–٧٣٠ م.) والبطريرك طاراسيوس (٧٨٤–٨٠٦ م.) والبطريرك نيكيفوروس الأول (٨٠٦–٨١٥ م.) وغيرهم. يُلاحَظُ هنا أن كل هؤلاء المُضطَهَدِينَ كانوا من مدينة القسطنطينية، أما ساكنو الشرق فقد كانوا يُكرِمُونَ الأيقوناتِ ويدافعون عنها بحُرِّيَّةٍ. ومما تجدر الإشارةُ إليه هو أن القديس يوحنا الدمشقي، الذي يُعَدُّ أكثر المدافعين عن الأيقونات، لم تَطُلْهُ أيدي المُضطَهِدِينَ وظَلَّ طُولَ حياتِه دارسًا وكاتبًا في مدينة بيت المقدس. كل ما استطاعت الحكومة البيزنطية أن تفعله مع يوحنا الدمشقي هو أن تَحْرِمَهُ في مَجْمَعٍ إقليمي بعد وفاته. فساكنو الشرق إذن كانوا آمنين ولم يتعرض أحدهم للخطر إلا عندما كان يقترب من مدينة القسطنطينية، مثل الأخوين ثيوذوروس وثيوفانيس المَوْسُومَيْن وميخائيل سينجيللوس، الذين

[52] K. Γ. Μπόνη, *Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων*, σ. 14.

عانوا اضطهاداتٍ وسَجْنٍ على يد الإمبراطور ليون الخامس (٨١٣–٨٢٠ م.) المعروف بـ"مُنَاهِضِ الأيقونات"[٥٣].

فمواد القراءة والتثقف (الكتب والمخطوطات والمصادر) كانت متاحةً والحكم العربي هناك كان متسامحًا والمهتمون بمواد القراءة كانوا مستعدين للتعلم والتثقف والغضب البيزنطي بسبب حروب مناهضة الأيقونات كان بعيدًا عن الشرق العربي وبالتالي كانت كل الظروف مواتيةً للتعليم والتعلم وإنتاج كتب ذات مضامين واتجاهات أرثوذكسية وأيضًا مُشجعةً على ارتياد مكتبات غنية بالكتب والمخطوطات سواء ذات المحتوى الديني أو الدنيوي وذلك في منطقة فلسطين أكثر مراكز التعليم الهيليني نشاطًا خلال الفترة المذكورة بعاليه.

فدراسة الموضوع من جانب واحد فقط سوف يقلل الدور الذي لعبه حَمَلَةُ التعليم اليوناني وبهذا ستضيع جهودهم سُدًى وسوف يُنظر إليها كأنها بلا قيمة. وحتى وإن افترضنا جدلاً أن سبب استمرار الثقافة الهيلينية في الولايات الشرقية البيزنطية هو طبيعة الفتوحات الإسلامية السريعة وغير المدمرة، أعتقد أنه بدون إساهمات الكُتاب المذكورين

---

53 Ἠλία Δ. Μπάκου, Ἀπὸ τὴν εἰκονομαχία στὸ θρίαμβο τῆς Ὀρθοδοξίας, *Κοινωνία* 1 (2007), σσ. 1-8.

تشير بعضُ المصادر البيزنطية، مثل ثيوفانيس (Χρονογραφία, σ. 401) إلى بعض السحرة اليهود والخليفة يزيد بن معاوية كأحد عوامل حرب الأيقونات، مُوَجْهَةً إليهم الاتهام بسبب التأثير الذي مارسوه على الإمبراطور ليون الثالث ولكن الثابت تاريخيًا هو أن حرب الأيقونات نتاجٌ بيزنطيٌ قح نَبَعَتْ من القسطنطينية ولم تجد تعضيدًا خارجها، انظر في ذلك:

ODB, vol. 2, p. 975.

بعاليه، والتي تُعد العامل الأول والأساسي، ما كان للثقافة الهيللينية أن تستمر.

أما بعد الفتوحات العربية للولايات الشرقية البيزنطية فقد استمرت الحياة الرهبانية المسيحية الأرثوذكسية قائمةً والأديرة عامرةً؛ فكانت الأديرة لا تزال عاملةً على الرغم من التراجع غير المستقر الذي شهدته بعضٌ منها على فترات متباعدة بسبب الفتوحات الإسلامية. وفي ظل الوجود الإسلامي شكلت الأديرة معاقلَ للمسيحية والثقافة الهيللينية في منطقة فلسطين وعرف النشاط الأدبي في هذه الأديرة بعض التغييرات مقارنةً بالنشاط الأدبي في الفترة السابقة وقامت الشخصيات الأدبية بسد الفراغ السائد آنذاك في المجتمع المسيحي في الشرق الأوسط القديم وظلت اللغة اليونانية تُستخدم باستمرار حتى بعد الفتوحات الإسلامية ليس فقط في المناطق التي كانت سابقًا ذات تعليم هيللنستي ولكن أيضًا في مدينة الخلافة العربية (بغداد) وهذا بالتأكيد ما سَهَّلَ الوصول المباشر إلى النصوص اليونانية القديمة.

تأتي حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية خلال العصر العباسي لتأكد هذه الصورة، وهى الحركة التي تشير إلى نقل التراث اليوناني إلى العالم العربي وتشهد في الوقت ذاته على وجود مخطوطات يونانية ونشاط مُعلمي اللغة اليونانية الذين علَّمُوا المترجمين العرب اللغة اليونانية وتُعَدُّ دليلاً على استمرار التعليم اليوناني خلال الحكم العربي. فوفقًا لذلك علينا أن ندرك أن ازدهار أو على الأقل بقاء التراث اليوناني والتعليم في الولايات الشرقية البيزنطية كان هو سبب انتقال وترجمة الكثير من الأعمال اليونانية من العصور القديمة والكلاسيكية والهيللنستية على أيدي

مترجمين عرب وسريان ومترجمين يونانيين وخاصة للأعمال الفلسفية. فمن الواضح أن العالم العربي استشعر ضرورة امتلاك التعليم اليوناني الذي كان يحدد المستوى السياسي للبلاد التي فتحها العرب، وبالتالي أصبحت الثقافة العربية هي وريثة الثقافة الهيللنستية رغم الصراعات المستمرة مع البيزنطيين.

فالدولةُ البيزنطية، خلال الفترة موضع الدراسة، مَرَّتْ بأصعب أزماتها داخليًا وخارجيًا؛ فخارجيًا فقدت الإمبراطورية البيزنطية ثُلُثَي أراضيها في الشرق والغرب والشمال والجنوب حيث احتلها العربُ والآفارُ والبُلْغَارُ والسّلافُ والإفْرنْجُ[54]. وما كان انحلالُ الإمبراطورية الفارسية وظهورُ الإسلام واستقرارُ البُلْغَارِ والسّلافِ على ضفاف نهر الدانوب وانفصالُ الكنائس التي يُطلق عليها خطأ اسم المونوفيزيتية في مصر وسوريا عن كنيسة القسطنطينية والتنازعُ بين روما القديمة (روما في إيطاليا) وروما الجديدة (القسطنطينية) إلا أهم أحداث القرن السابع الميلادي التي كان لها كبيرُ الأثرِ على الدولة البيزنطية خارجيًا[55].

أما داخليًا فقد طرأت تغييرات كبيرة على ولايات الدولة البيزنطية، حيث تغيرت النظم الإدارية للمدن عندما بات من الصعب الاحتفاظ بنظم الإدارة الرومانية القديمة وجهازها العسكري[56]. فالتغييرات

---

[54] W. Brandes, Orthodoxy and Heresy in the seventh century: Prosopographical observations on Monotheletism, *Proceedings of the British Academy* 118 (2003), pp. 103-118.

[55] Π. Γιαννόπουλος, Ἡ ἀρχὴ τῆς Βυζαντινῆς Οἰκονουμενικότητας, *Ἱστορικά* 169 (2003), σσ. 6-10.

[56] A. Cameron, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium, *Past and Present* 84 (1979), pp. 3-35.

الإدارية الشاملة وضعت نهايةً للفصل بين السلطتين المدنية والعسكرية وأعلنت استقلالية (الحكم الذاتي) للمدن، حتى أن العديد منها انحدر إلى مستوى القرى الزراعية وقلَّ عددُ المدارس وحتى ما بَقِيَ منها كان دون المستوى وهذا أدى إلى هبوط مستوى التعليم. أما حركة مناهضة الأيقونات خلال الربع الأول من القرن الثامن فقد زَجَّتْ بالإمبراطورية إلى مناقشاتٍ ومباحثاتٍ لاهوتية عقيمة انعكست على الحياة السياسية والاجتماعية للإمبراطورية. أما من الناحية الطبيعية فقد جَفَّت الينابيع وانهار اقتصاد الإمبراطورية البيزنطية وهَجَرَ السكانُ الحياةَ المدنية ولجأوا إلى القرى والريف للاحتماء بها وإيجاد ظروفِ معيشةٍ أَنْسَبَ وأَرْحَبَ[٥٧]. ويشير الأستاذ أ. كازدان إلى تغييرات أخرى حدثت خلال الفترة موضع الدراسة مثل تغييرات جغرافية واجتماعية وإدارية وعسكرية وتغييرات تشريعية[٥٨]. في ظل كل هذه المتغيرات كان طبيعيًا أن تتأثر اللغةُ اليونانيةُ أيضًا[٥٩]. كل هذه التغيرات اعتبرها الأستاذ بول لوميرل نتيجة للفتوحات الإسلامية[٦٠]. مُجْمَلُ القول هو إن الفترة موضع البحث، كما يقول الأستاذ أ. كازدان، كانت تتميز ليس فقط بالتدهور الأدبي بل وأيضًا بالانهيار الاقتصادي والثقافي والحضاري على الأقل في محيط المدن التي كان تُمَثِّلُ مركزَ الحياةِ الثقافيةِ في العالم القديم[٦١].

[57] E. Chrysos, Illuminating darkness by candlelight, see supra.

[58] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, pp. 7-16.

[59] R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, p. 54.

[60] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὑμανισμός*, σ. 71.

[61] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, p. 138.

كل هذه الظروف الخطيرة التي مَرَّتْ بها الإمبراطورية البيزنطية خلال الفترة موضع الدراسة، عندما كانت الإمبراطورية في حالةِ حربٍ في عدة جبهات في آنٍ واحد وكذلك الكنيسة في حالةِ مواجهةٍ مع البدع والانقسامات، جعلت من السهل تَقَبُّلَ فكرة عدم الاهتمام بدراسة الأدب الكلاسيكي والْكُتَّابِ القدامى وتعليمِ وتَعَلُّمِ الفلسفة القديمة. فَمَنْ، فى ظل هذه الظروف، لا يغار على إيمانه وعقيدته حتى أنه لا يكرس كل حياته للدفاع عنهما؟ وهذا ما فعله أدباءُ الفترة موضع الدراسة، الأمر الذي تَجَلَّى في هَجْرِهِم الأنماط الأدبية القديمة ومحتواها العلماني الدنيوي والميلِ إلى تأليف ترانيم دينية وكنسية وصلوات وقداسات ومقالات دفاعية ضد البدع.

لهذا الأسباب جميعها لوحظ، خلال الفترة موضع الدراسة، أنه قد تَوَقَّفَ الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية واتَّجَه اهتمامُ أدباء الفترة موضع الدراسة إلى دراسة الكتب الإسلامية[٦٢]، الأمر الذي كان من نتيجته أن الكثيرَ من الكتابات أصبحت تدور حول الإسلام[٦٣]. بخلاف ذلك اتَّجَه

---

[62] A. Παπαδοπούλου - Κεραμέως, *Ἀνάλ. Ἱερο. Σταχ.*, τόμ. ε', σ. 170.
يُقصد بالكتب العربية هنا القرآن الكريم والشعر العربي والأدب وكذلك كُتب الحديث، انظر في هذا رأي الأستاذ د. ج. ساهاس:
D. J. Sahas, Cultural Interaction during the Umayyad Period, see supra.

[63] A. Cameron, New Themes and Styles in Greek Literature, see supra.
كان القديس يوحنا الدمشقي عارفًا بالقرآن والإسلام واللغة العربية حتى أنه كتب محاورة دينية صغيرة (ربما تخيلية) باللغة اليونانية بين مسيحي ومسلم للإستخدام في المناقشات الدينية، انظر نصَّ هذه المحاورة في:

النشاط الأدبي إلى مساندة ما يُعرف باسم "حركة تكريم الأيقونات المقدسة" Εἰκονοφιλία وذلك من خلال تأليفِ كتابات تدعمُ رأيهم ضد حركة "مناهضة الأيقونات" Εἰκονομαχία أو"تحطيم الأيقونات Εἰκονοκλασία، بمعنى آخر انْصَبَّ اهتمام أدباء الفترة موضع الدراسة على أعداء الإمبراطورية الجدد وهم المسلمين ومناهضي الأيقونات وخصوصًا خلال النهضة الفكرية التي واكبت الأيامَ الأولى للعصر العباسي عندما كان اللاهوتيون المسلمون المعروفون باسم "المتكلمين" (وهم أصحاب علم "الكلام"[٦٤] أو علم اللاهوت الإسلامي) في أوج مجدهم

Disputatio Christiani et Saraceni [Dub.], ed. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV, [Patristische Texte und Studien 22. Berlin], 1981.

عن كتابات القديس يوحنا الدمشقي حول الإسلام انظر الدراسات التالية:

Περὶ Αἱρέσεων (MPG. 94, cc. 763-773); G. F. Hourani, Islamic and non-Islamic Origins of M'utazilite Ethical Rationalism, *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976), pp. 59-87; J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas: Son epoque, sa vie, son oeuvre*, Harissa, 1950, p. 181; C. H. Becker, Islamstudien, Leipzig 1924, pp. 432-439; D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the Heresy of the Ismaelites*, Leiden 1972.

يقول المستشرق الألماني الأستاذ أ. جويللاوم A. Guillaume إن مناقشات القديس يوحنا الدمشقي وكتاباته عن الإسلام ربما تكون أحد أسباب حدوث حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية إبّان العصر العباسي، لأنه عندما تولى الخليفة المأمون الخلافة في بدايات القرن التاسع الميلادي أمَرَ بأن تُترجمَ الكتبُ اليونانية إلى اللغة العربية وذلك لتسهيل الردِّ على كتابات القديس يوحنا الدمشقي عن الإسلام، انظر:

A. Guillaume, *Islam*, Penguin Books 1973, p. 129.

[٦٤] وهو المعروف بعلم التوحيد وعلم أصول الدين وكلها تسميات لعلم يُعَدُّ النتاج الخالص للمسلمين. ومع أن علم الكلام، بحسب تعريفه، هو علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية إلا أن مُناخ الحرية

وعندما كان مسيحيو الشرق يواجهون أعنفَ هجومٍ على معتقداتهم وإيمانهم لم يحدث مثله منذ أيام بورفيريوس ويامبليخوس وكيلسوس والإمبراطور جوليان المعروف بـ"الجاحد" أو "المرتد"[٦٥].

ولذلك اتَّجَه الأدب اتجاهًا جديدًا وذلك بهدف التعبير عن الظروف الجديدة التي أتت على الإمبراطورية البيزنطية وتحول الاهتمام بعيدًا عن الدراسات الكلاسيكية واتَّجَه إلى التعليم الديني والكنسي واللاهوتي للدفاع عن الإيمان المسيحي. ولهذا السبب نجد أن الكُتَّابَ العلمانيين توقفوا عن أن يكون لهم أيُ دورٍ يُذْكرُ خلال الفترة موضع الدراسة وحملت الرهبان والأديرة عِبْءَ العملية التعليمية حتى أن رجالات الأدب في ذلك الوقت كانوا جميعًا من رجالات الدين المسيحي وخصوصًا من الرهبان[٦٦] مثل القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي القدير وأخيه بالتبني قوزماس أسقف مدينة مَايُومَا في فلسطين المعروف بـ"المرنم" وأندراوس الكريتي، الشاعر البيزنطي الأشهر والخطيب الديني المفوه[٦٧]. هذا يبرر رأى الأستاذ بول لوميرل الذي قال: "إن كل أدباء الفترة موضع الدراسة كانوا من رجالات الكنيسة"[٦٨] والفترة موضع الدراسة يليق بها أن تُسَمَّى

الذي كان سائدًا، مَكَّنَ المتكلمين (علماء الكلام) من التعليق بعيدًا عن الموروث الديني والعقائدي السابق عليهم وهو ما نراه بشكل خاص في مذهب المعتزلة الكلامي.

[65] S. H. Griffith, Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abu Qurrah, *Studia Patristica* XXV (1993), pp. 270-299.

[66] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, pp. 7-16.

[67] Idem, p. 149.

[68] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὐμανισμός*, σ. 72.

بحق "عصر رجالات الكنيسة"، الذين كانوا جميعًا مثقفين ثقافة هيللينية عالية المستوى[٦٩]، عارفين بالتعليمين الديني والدنيوي.

ونجد في كتابات القديس يوحنا الدمشقي[٧٠] مثالاً واضحًا على الثقافة الهيللينية عاليةِ المستوى خلال الفترة موضع الدراسة وخصوصًا عمله الموسوعي اللاهوتي الكبير الذي يحمل عنوان "نبع المعرفة" *Πηγή Γνώσεως*، الذي ألّفَهُ عام ٧٤٢م. ويُعَدُّ النموذجَ الذي سارت على نهجه بعد ذلك الأرثوذكسية البيزنطية[٧١]. فهذا العمل يعتبر أولَ عملٍ تجميعي يضم شرحًا للعقيدة المسيحية، متضمنًا تعاليم آباء الكنيسة منذ القرن الرابع حتى القرن السابع الميلادي[٧٢]. بهذا العمل يُعَدُّ القديس يوحنا الدمشقي أولَ مَنْ يؤلّفُ عملاً ضخمًا كهذا مأخوذًا من تعاليم الكنيسة الجامعة[٧٣].

---

69 Aristarchos Peristeris, Literary and Scribal activity at the Monastery of St. Sabas, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98 (2001), pp. 171-194.

70 G. D. Ziakas, Greek thought to Christian East and Arabic Islamic Tradition, *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς*, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας 5 (1998), pp. 81- 99; Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, σ. 164.

71 Β. Ν. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, (Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 5), Ἀθήνα 1977, σ. 113.

72 Otto F. A. Meinardus, Historical notes on the Lavra of Mar Sabas, *Eastern Churches Review* 2 (1969), pp. 392-401.

73 *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd Ser., vol. 9, ed. by Philip Schaff, 1997, p. 636.

نموذجًا آخرَ نجد في عظات القديس أندراوس الكريتي الخطابية[٧٤]. هذا يجعلنا نقف مندهشين من رأي أستاذ الأدب البيزنطي هربرت هونجر الذي أشار إلى أنه منذ عصر الإمبراطور البيزنطي هرقل وعلى مدى قرنَيْن آخرَيْن، أي خلال الفترة موضع الدراسة، كانت طبقةُ الرهبان في معظمها معاديةً للتعليم[٧٥].

وإذا أخذنا في الاعتبار أن عمل الرهبان الأساسي ينحصر في تأليفِ ترانيم للكنيسة وكتابةِ مؤلفاتٍ تصوفيةٍ ولاهوتيةٍ وتاريخيةٍ[٧٦] وكذلك في نَسْخ مخطوطاتِ الكُتُبِ المقدسة والكُتُبِ الدينية، فلن يكون من المُستَغْرَبِ إعراضُ الرهبان عن دراسة الأدب الكلاسيكي وحدوثُ تراجعٍ فيه وخصوصًا أن القديس إيسيذوروس الفرمي يقول: "إن دراسة الأدب العلماني ليست بالشئ الضروري للراهب"[٧٧]. وهذا كافٍ ليبرر موقف كُتَّابِ الفترة موضع الدراسة من الأدب الكلاسيكي.

بالإضافة إلى كل ما قيل بعاليه كانت هناك أزمةٌ حقيقيةٌ في التعليم من جانب الدولة ومواطنيها حتى أن الكنيسة وحدها مُمَثَّلَةً في الرهبان والأديرة تحملت عبء العملية التعليمية واستطاعت أن تعبر "العصور

---

[74] M. B. Cunningham, Andrew of Crete: A high-style preacher of the Eighth Century, *Preacher and Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. by M. B. Cunningham, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 267-293.

[75] H. Hunger, *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία*, A', σ. 59.

[76] I. Καραγιαννόπουλος, *Τὸ Βυζαντινὸ Κράτος*, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 391; Baynes and Moss, *Βυζάντιο: Εἰσαγωγὴ στὸ Βυζαντινὸ Πολιτισμό*, Ἀθήνα 2001, σ. 246.

[77] Βιβλίον I, ἐπιστολὴ 63η "Θαλελαίῳ μοναχῷ", *Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη* 1972 κ. ἑ, 78, 224 B.

المظلمة" دونَ توقفٍ. وطبقًا لرأي الأستاذ أ. كازدان فإن الكنيسة سَدَّتْ الفراغ الذي تركته المؤسسات التعليمية العليا[78] وأصبحت الأديرةُ هي الحارس الأول للحركة الثقافية[79] ومراكز روحية وتعليمية[80] ووحدات فكرية، التي أخذت على عاتقها مهمة نشر التعليم والمحافظة على المعرفة[81].

أما بالنسبة لدور الأباطرة، فنستطيع أن نستنتج أن الإمبراطور كان عامةً أكثرَ الناسِ انشغالاً بسير العملية التعليمية، أما خلال فترات الحروب فلا يدهشنا أنه لم يكن لديه الوقتُ الكافي للاهتمام بالتعليم[82]. في هذا المقام لا يمكننا أن نوجه اللومَ إلى إمبراطور إنْ هو أهمل في العملية التعليمية على حساب الإعداد للحرب والاستعداد لخطرٍ قادمٍ، عملاً بقول الفيلسوف اليوناني سقراط في محاورة كريتون:

Μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον[83].

---

[78] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650- 850)*, p. 11.

[79] Idem, p. 12.

[80] D. J. Sahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

[81] N. M. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education and its Social Role from the 6th century until the end of Iconoclasm*, Chicago 2000, p. 152.

[82] Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, σ. 55.

[83] *Platonis Opera*, vol. 1. Crito, ed. J. Burnet, Oxford 1900, p. 51a, 9.

"إن الوطنَ أغلى وأوقر وأقدس من الأم والأب ومن جميع الأسلاف"

أو عملاً بالقول الحكيم القديم القائل:

Primum vivere deinde philosophari[84].

"عِشْ أولاً ثم بعد ذلك تَفَلْسَفْ".

[84] Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, σ. 55.

الفصل الثاني

تاريخ الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية في الفترة من ٦٥٠- ٨٥٠ م.

أولا: نظرة عامة على الأدب البيزنطي قبل الفتوحات الإسلامية (خلال القرون الثلاثة الأولى)

تُعرف الفترة التي تمتد تاريخيًا من عام ٣٢٤ م. وحتى عام ٦٤٢ م. في كتب الأدب البيزنطي بفترة "العصر البيزنطي المبكر" أو "الفترة الانتقالية"؛ فخلال هذه الفترة المبكرة من تاريخ الأدب البيزنطي تشكلت الروح البيزنطية من امتزاج العنصر اليوناني القديم بالعنصر الروماني والعنصر المسيحي والعنصر الشرقي وتميّز الأدب البيزنطي بعلاقته الوطيدة بالحضارة الهللينيّة القديمة تلك العلاقة التي تحققت في حياة وكتابات قديسي القرن الرابع الميلادي مثل القديس باسيليوس الكبير والقديس غريغوريوس النزينزي والقديس غريغوريوس النيسي والقديس يوحنا ذهبي الفم. فقد جمع هؤلاء القديسون أعمال رجالات الأدب المسيحيين القدامى مثل القديس إكليمانضُس السكندري (القرن الثاني الميلادي) وأسسوا عليها عالمًا جديدًا قائمًا على التقليد الأدبي اليوناني والمعتقدات الدينية المسيحية وقد استمرت في هذا العالم الجديد بقايا من التقليد اليوناني القديم.

في هذه الفترة كانت لا تزال هناك مراكز لاهوتية كبيرة مثل قيصرية الكبادوك بآسيا الصغرى وأنطاكيا في سوريا وبيروت في لبنان، والتي كانت تشتهر بوجود مدرسة للحقوق والقانون بها، وثيسالونيكي باليونان والأسكندرية بمصر حيث كان يدرس بمدارسها رجالات أدب كثيرون. وخلال هذه الفترة تبلورت عقائد الكنيسة الشرقية وظهرت كتابات ضد البدع المختلفة التي كانت تظهر بين الحين والآخر. في هذا

المجال اشتهر علم اللاهوت البيزنطي واستمر كذلك حتى القرن التاسع الميلادي. وخلال هذه الفترة أيضا ازدهر نمط أدبي يعرف باسم "الأدب الدفاعي" Ἀπολογητική سواء ضد اليهود أو ضد الوثنيين، ذلك النمط الأدبي الذي كان قد ظهر أولاً في بدايات القرن الثاني الميلادي.

ولكي نقف على طبيعة الأدب البيزنطي خلال هذه القرون الثلاثة الأولى يجدر بنا أن نلقي أولا نظرة سريعة على أهم الأنماط الأدبية التي كانت شائعة في الأدب البيزنطي في الولايات الشرقية البيزنطية قبل الفتوحات الإسلامية مع ذكر أهم ممثلي كل نمط أدبي حتى يتسنى لنا عقد مقارنة بعد ذلك مع الأنماط الأدبية الجديدة التي سنجدها في المنطقة ذاتها بعد الفتوحات الإسلامية وبهذا يمكننا أن نستنتج التغيير الحادث بعد انتشار الإسلام:

سير القديسين Ἁγιολογικά: أي النصوص التي تتناول سير القديسين والمدائح الخاصة بهم ووصف لحياتهم ومعجزاتهم. وكان من أشهر كتابات هذا النوع هو «*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου*»[٨٥] أي "سيرة وحياة أبينا القديس الأنبا أنطونيوس" التي كتبها القديس أثناسيوس الرسولي وكتاب "المرج *Λειμωνάριον*" ليوحنا موسخوس الذي يشتمل على ٢١٩ رواية مختلفة عن الرهبان[٨٦].

المختارات Ἀνθολογία: وهى عبارة عن مجموعة من النصوص الأدبية المنتخبة أو الأشعار المعروفة أو مقتطفات من أعمال كتاب مشهورين.

---

[85] PG 26, 837A-976B.

[86] PG 87, III, 2855-4162.

من أشهر هذه المختارات كانت مجموعة مختارات للقديس صفرونيوس بعنوان: "مجموعة من ٦٠٠ نصًا آبائيًا ضد بدعة المشيئة الواحدة"

«Συλλογὴ 600 πατερικῶν χωρίων κατὰ τοῦ Μονοθελητισμοῦ»[87].

الكتابات الدفاعية *Ἀπολογητικά*: وهى الكتابات التي تتضمن دفاعًا عن عقيدة الكنيسة بهدف الرد على البدع والهرطقات التي كانت تجابه المسيحية خلال القرون الثلاثة الأولى للدولة البيزنطية وكانت هذه الكتابات الدفاعية تتضمن ردودًا ضد كل من اليهود والوثنيين على حد سواء وكان من أشهر ممثلي هذا النمط الأدبي هو ثيودوريتوس أسقف كيروس وعمله الذي يحمل عنوان "شفاء أمراض اليونانيين" *«Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων»*[٨٨] ويتضمن شهادات فريدة من نوعها عن سير وتعاليم الفلاسفة اليونانيين القدماء.

الكتابات النحوية وتصنيف المعاجم Γραμματικὰ καὶ Λεξικά فالنحو اليوناني كان من أشهر المواد الدراسية التي كانت تُدرس في المدارس لأن من خلال هذه المادة كان يمكن "تهلين لسان" الطالب الأجنبي وكان من أشهر الأعمال في هذا النمط كتاب: *«Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεων ὀνομάτων καὶ ῥημάτων»*[89]. "مقدمة في قوانين تصريف الأسماء والأفعال" المنسوب لثيودوسيوس السكندري. أما النوع الآخر من الكتابات والقريب من

---

[87] Κων. Γ. Μπόνη, Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων, σ. 16.

[88] PG 83, IV, 783-1152.

[89] H. Hunger, *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία*, τόμ. β', σ. 377.

كتب النحو فهو "تصنيف المعاجم" ومِن أشهر مَن مَثَّلَ هذا النوع من الكتابات نجد معجم النحوي هيسيخيوس السكندري الذي يحمل عنوان: "جمع كل الكلمات طبقا للحرف للنحوي هيسيخيوس السكندري مأخوذ من (كتابات) أريستارخوس وأبيون وهيليوذوروس"

«Ἡσυχίου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως συναγωγὴ πασῶν λέξεων κατὰ στοιχεῖον ἐκ τῶν Ἀριστάρχου καὶ Ἀπίωνος καὶ Ἡλιοδώρου»[90].

الكتابات الجغرافية وأدب الرحلات Γεωγραφικὰ καὶ Περιηγητικά أي وصف تسجيلي للأماكن الغريبة التي تستحق المشاهدة وتسجيل للعادات والتقاليد ونموذج هذا النوع من الكتابات عمل كوزماس البحار الهندي المعروف باسم "الطوبرغرافيا المسيحية" *Χριστιανικὴ Τοπογραφία*"[٩١].

الأعمال الدرامية Δραματικὰ ἔργα رغم أن نجم التراجيديا كان قد خَفَتَ خلال العصر البيزنطي المبكر، لأن الجو العام لم يكن مناسبًا لهذا النوع من الكتابات، إلا أننا نجد عملا تراجيديًا يُنسب لتيموثيوس الغزاوي بعنوان: *Χρυσάργυρος*[٩٢] "ضريبة الذهب والفضة".

---

[90] Ἡσυχίου Ἀλεξανδρέως, *Λεξικόν*, ἔκδ. K. Latte, 2 τόμοι, Copenhagen 1:1953, 2:1966, Ἡσυχίου Ἀλεξανδρέως, *Λεξικόν*, ἔκδ. M. Schmidt, τόμοι 3-4. Halle: 3:1861, 4:1862.

[91] Ed. W. Wolska-Conus, 3 vols., [Sources Chrétiennes 141, 159, 197, Paris 1968-1973].

[92] *Σούδας Λεξικόν*, τ, 621.

التاريخ الكنسي Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ازدهر هذا النمط الأدبي على يد ثيودوريتوس أسقف كيروس خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد وذلك من خلال عمله المعروف باسم "التاريخ الكنسي"[٩٣] والذي يبدأ من بداية ظهور الإمبراطور قسطنطين الأول وحتى عام ٣٢٤ م. ويعتبر يوسيبيوس القيصري هو أبو "التاريخ الكنسي" إذ أن هذا النوع من الكتابات قد وصل إلى قمة نضجه على يد يوسيبيوس القيصري.

الإبيجرامات Ἐπίγραμμα وهى تلك المقطوعات الشعرية القصيرة المركزة التي وصلت إلى أوج نضجها خلال العصر السكندري ومن أشهر كتابها خلال العصر البيزنطي المبكر نجد ليبانيوس الأنطاكي وسينيسيوس القوريني والقديس صفرونيوس الأورشليمي.

فن كتابة الرسائل Ἐπιστολογραφία[٩٤] ذلك الفن الذي كان يحتل مكانة خاصة في الأدب البيزنطي عامةً؛ لأنه من خلال الرسائل نستطيع أن نتعرف على عامة الشعب وكيف كان يفكر وكيف كان يكتب وبهذا يصبح المجتمع مفهومًا وواضحًا بالنسبة للدارس. وبخلاف هذه الرسائل (العامة أو العامية) هناك عدد كبير من الرسائل المتبادلة بين شخصيات أدبية ذات ثقافة عالية المستوى وهى بخلاف الناحية الجمالية التي تحويها تحتوي أيضًا على معلومات قيمة عن الحياة الثقافية والحياة العامة في بيزنطة. ومن أشهر كتاب هذا النمط الأدبي نجد في مقدمتهم

[93] PG lib. 1-5, 82, 881-1280.

[94] N. B. Τωμαδάκη, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία*, τόμος τρίτος, 3η ἔκδ., Ἀθῆναι 1970.

بروكوبيوس الغزاوي برصيد ١٦٦ رسالة يليه سينيسيوس القوريني برصيد ١٥٩ رسالة ثم ثيودوريتوس أسقف كيروس برصيد ١٤٧ رسالة.

تفاسير وشروحات الكتب المقدسة *Ἑρμηνευτικά* ذلك النوع من الكتابات التي ظهرت وازدهرت خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد وهى عبارة عن تفسير وشرح نصوص الكتب المقدسة والنصوص الكنسية وكتابات آباء الكنيسة. ويصنف عمل كوزماس البحار الهندي المعروف باسم "الطوبرغرافيا المسيحية" *Χριστιανική Τοπογραφία* ضمن هذا النوع من الكتابات.

الحوليات *Χρονογραφία* أما من القرن الرابع وحتى القرن السابع الميلادي فقد ازدهرت كتابة "الحوليات" ذلك النمط التاريخي الذي يؤرخ للعالم منذ خلقة آدم وحواء حتى الزمن الذي يعيش فيه الكاتب وكان كتاب هذا النوع من الأدب من أنصاف المتعلمين ويُوجه إلى عامة الشعب[٩٥]. ومِن أشهر ممثلي هذا النمط الأدبي نجد يوحنا مالالاس.

الخطابة *Ῥητορικά* ذلك النمط الأدبي الذي يعود إلى قرون عديدة مضت ويدخل في جميع الأنماط الأدبية الأخرى تقريبًا. ومن أشهر كتابه نجد "محاضرات" *διαλέξεις*[٩٦] بروكوبيوس الغزاوي

[95] Κων. Μανάφης, *Βυζαντινή Κοσμική Γραμματεία*, ἀνάτυπον ἀπὸ τὸν τόμον 6 τῶν διαλέξεων τοῦ Λαϊκοῦ Πανεπιστημίου, Λευκωσία 1998, σσ. 35-50.

[96] *Declamationes*, ed. A. Garzya and R.-J. Loenertz, Procopii Gazaei epistolae et declamationes [Studia patristica et Byzantina 9. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1963]: 83-98.

و"قضايا" ὑποθέσεις[97] ليبانيوس. وخلال القرنين الرابع والخامس للميلاد اشتهرت "الخطابة الكنسية" Ἐκκλησιαστικὴ ῥητορική.

فن الساتيرا Σάτιρα ذلك النمط الأدبي الساخر الذي يتخذ مادته من نقائص البشر وعيوبهم بهدف التدقيق عليها لعلاجها ومن أشهر أعمال هذا النمط الأدبي نجد "في مدح الصلع"[98] Φαλάκρας ἐγκώμιον لسينيسيوس القوريني.

التعليقات Σχόλια وهى عبارة عن تفسير مختصر لبعض كلمات أو عبارات نصٍ ما ويُعد يوحنا الإسكيثوبوليتي أول كاتب مسيحي يكتب تعليقات على كتابات القديس ديونيسيوس الأريوباجيتي المعروف باسم: Corpus Areopagiticum[99].

الترانيم Ὑμνογραφία وقد ازدهر خلال هذه الفترة فن "التراتيل الكنسية البيزنطية" ومن أشهر كتابها نجد سينيسيوس القوريني الذي كتبها متأثرًا بنظريات الأفلاطونية الحديثة عن الثالوث وعلى وجه الخصوص بأفكار يامبليخوس. ومن أشهر المرنمين خلال العصر البيزنطي المبكر نجد كذلك رومانوس خلال القرن السادس الميلادي.

التاريخ الطبيعي Φυσικὴ Ἱστορία وهو ذلك النمط الأدبي الذي يختلط فيه التاريخ بالطبيعة ومن أشهر ممثليه نجد كتاب تيموثيوس

[97] *Declamationes* 1-51, ed. R. Foerster, Libanii opera, vols. 5-7. Leipzig: Teubner, 5:1909; 6:1911; 7:1913 (repr. Hildesheim: Olms, 1997): 5:13-564; 6:7-658; 7:7-736.

[98] *Calvitii encomium*, ed. N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis opuscula. Rome: Polygraphica, 1944: 190-232.

[99] PG 4, 15A-432C and 527A-576B.

الغزاوي بعنوان: "طبائع الخيل بحسب موطنها" «Ἵππων φύσεις κατὰ ἔθνος»[100].

نلاحظ في الأدب البيزنطي في الولايات الشرقية وخاصة سوريا وفلسطين ومصر خلال هذه الفترة الانتقالية (٣٢٤ م.—٦٤٠ م.)[101] أن التقليد الأدبي القديم كان لا يزال حيًا ولم يتوقف، بل وأن الكتاب سواء اليونانيين أو المسيحيين استمروا يكتبون في التقليد الإسكندري في مختلف فروع الأدب في الولايات التي كانت قبلاً هيللينستية والتي كانت يشكلها الروح البيزنطية مندمجة مع العنصر اليوناني والروماني والشرقي والمسيحية الأرثوذكسية[102]. وفي هذا المجال الأدبي كان لا يزال هناك تناحر بين العالمين اليوناني القديم بأنماطه الأدبية المعروفة والمسيحي بروحه الجديدة وأشكاله المتجددة في الشعر الكنسي واللاهوت، رغم أن المعركة كانت قد حُسمت بالفعل لصالح العالم المسيحي. وفي نطاق التعليم كان قصبُ السَّبْقِ من نصيب المدارس البلاغية والفلسفية الكبيرة الموجودة في الشرق الهيللينيستي مثل مدرسة أنطاكيا، مدرسة غزة ومدرسة الأسكندرية حيث كان يقوم بالتدريس فيها معلمون مهرة في الآداب وإدارة الكنيسة.

---

[100] Eds. E. Oder & K. Hoppe, *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, vol. 2, Leipzig 1927.

[101] K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, τόμ. α', σ. 18.

[102] Romilly J. H. Jenkins, The Hellenistic Origins of Byzantine Literature, *DOP* 17, (1963), σσ. 37-52, βλ. καὶ H. Saradi, *Aspects of the Classical Tradition in Byzantium*, Toronto 1995, σσ. 3, 4.

ثانيا: الأدب اليوناني في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية

(٦٥٠-٨٥٠م)

تمهيد:

في الوقت الذي صممت فيه مصادر الفترة موضع الدراسة التاريخية صمتًا مُطْبَقًا نجد أن سير القديسين تمدنا بمعلوماتٍ قيمة عن أدب وأدباء الفترة ذاتها. ففي سير قديسي هذه الفترة نجد وصفًا تفصيليًا لسِنّي حياتهم الأولى وبرنامج دراستهم للأدب الدنيوي θύραθεν παιδεία فنجد فيها العلوم أو الفنون الحرة الثلاثة Trivium (النحو والمنطق والخطابة) والتي كانت تؤلف الجزء التمهيدي من الفنون الحرة السبعة في جامعات العصور الوسطى وكان يعقبها العلوم أو الفنون الحرة الأربعة Quadrivium (الحساب والموسيقى والهندسة والفلك)[١٠٣] وهي الرباعية التي كان يشتمل عليها منهج التعليم العالي في جامعات العصور الوسطى. وكان الـ Triviumوالـ Quadrivium يكوّنان معًا ما يُعرف باسم "الفنون الحرة السبعة" *The Seven Liberal Arts* وقد سُميت بهذا الاسم لأنها تعتمد أساسًا على المهارات الفكرية، في مقابل "الفنون العملية" *The Practical Arts* مثل الطب والهندسة المعمارية. وكانت هذه الفنون السبعة تُعد تمهيداً لدراسة الفلسفة واللاهوت.

---

[103] H. Hunger, *Ὁ Κόσμος τοῦ Βυζαντινοῦ Βιβλίου, Γραφὴ καὶ Ἀνάγνωση στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1995, σ. 101.

وتساعدنا بعض سير القديسين الأخرى في إلقاء الضوء على شخصيات عاشوا خلال القرنين السابع والثامن والنصف الأول من القرن التاسع. ولكن بما أن جميع الشخصيات التي سوف نُلْقِي عليها الضوءَ كانوا رهبانًا في دير القديس مار سابا فيجدر بنا أن نعرض أولاً لسيرة مختصرة عن القديس مار سابا.

١. القديس مار سابا الأورشليمي
(٤٣٩– ٥٣٢ م.)

كَتَبَ سيرة هذا الراهب الفلسطيني[١٠٤] كيرلسُ البيساني (الإسكيثوبوليتي)[١٠٥] الذي كان على معرفة وثيقة بمار سابا. كان القديس سابا شيخًا جاوز التسعين وكيرلس ولد صغير. وقد أبدى كاتب السيرة حرصًا كبيرًا في جمع معلوماته من مصادرها الموثوقة، من تلاميذ القديس سابا وصحبه، كما اهتم بذكر الأمكنة والأوقات والأسماء فأتت السيرة على درجة عالية من الدقة والأمانة[١٠٦].

---

[١٠٤] نشر هذه السيرة الأستاذ شوارتز عام ١٩٣٩:

E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis [Texte und Untersuchungen 49, 2, Leipzig 1939], 85-200.

وعنوانها باليونانية هو:

«*Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα συγγραφεὶς ὑπὸ Κυρίλλου πρεσβυτέρου τῆς Σκυθοπόλεως*».

[١٠٥] عن كاتب سير القديسين كيرلس الإسكيثوبوليتي وأعماله انظر:

B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.

[١٠٦] عن سيرة القديس مار سابا انظر الأعمال الآتية:

E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen 49.2, Leipzig 1939; J. Patrich, The Hermitage of St. John the Hesychast in the Great Laura of Sabas, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 43 (1993), pp. 315-337; Gedaliahu G. Stroumsa, Religious Contacts in Byzantine Palestine, *Numen* 36 (1989), pp. 16-42; K. M. Μεϊμάρη, *Βυζαντινὴ Ἁγιολογικὴ Βιογραφία*, pp. 55, 56; Yizhar Hirschfeld, The Monasteries of Palestine in the Byzanrtine Period, *Christians and Christianity in the*

وُلد سابا في قرية صغيرة من قرى قيصرية الكبادوك اسمها "موتالاسكا" عام ٤٣٩ م[١٠٧]. ولما بلغ الخامسة من عمره انتقل أبواه إلى الإسكندرية وتركاه في القرية في عُهْدةِ خالٍ له، فلم يَطُلْ بسابا المقامُ لدى خاله لأنه كانت لهذا الأخير زوجةٌ سيئةُ الطباعِ أشقت الولد فَفَرَّ إلى أحد أعمامه على بعد أميال. ولم يشأ الله لهذا الفتى المبارك أن ينعم بالسلام في بيت عمه طويلاً لأنه كان قد أعد له سبيلاً آخرَ يسلك فيه، فدخل خال الصبي وعمه في خلاف حول أملاك والده، كان من نتيجته أن فَرَّ الصبي من جديد ولكن هذه المرة، إلى دير فلافيانا[١٠٨] على بعد أربعة كيلومترات من القرية التي كان يقطنها وكان قد بلغ من العمر يومها ثماني سنوات. هكذا بدأت الرحلة الملائكية لهذا البار سابا.

أمضى القديس سابا في دير فلافيانا عشر سنوات تلقى خلالها تدريبًا صارمًا على الحياة الرهبانية رغم حداثة سنه وقد عُرف عنه الأمانة والتعفف وكثرة الصوم والطاعة حتى فاق أقرانَه في الدير وكانوا ما بين الستين والسبعين راهبًا وأضحى بينهم مثالاً يُحتَذَى في الطاعة والاتضاع. وفي الثامنة عشرة من عمره خرج إلى الأراضي المقدسة (بيت المقدس –

Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms, ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Brepols 2006, p. 401-419.

107 *Βίος Σάβα*, ed. E. Schwartz, p. 86; J. Patrich, *Sabas: Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Forth to Seventh Centuries* [Dumbarton Oaks Studies, 32.], Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1995, pp. 37-48.

108 *Βίος Σάβα*, ed. E. Schwartz, p. 87,[23-24].

مدينة أورشليم القدس) فجاء إلى القديس إفثيميوس عام ٤٥٦ م[109] وترجاه أن يقبله في عداد الرهبان، فلم يَرْضَ لأن القديس سابا كان حديث السن، فأحاله في المقابل على القديس ثيوكتيستوس. بقي سابا في دير القديس ثيوكتيستوس اثني عشر عامًا ضاهى خلالها كبار الشيوخ في الدير في الأصوام والأسهار والأتعاب والصلوات وفي التواضع والطاعة والصبر.

وفي الثلاثين من عمره سمح له القديس إفثيميوس بالتعبد بعيدًا عن الدير، فأقام في مغارة خمس سنوات. صار ينكفئ في المغارة خمس أيام في الأسبوع، يغادر الدير مساءَ الأحد حاملاً معه ما يحتاج إليه من سعف النخل لصنع السلال في أسبوع دون أي طعام، ثم في السبت التالي يعود إلى الدير حاملاً عمل يديه، خمسين سلة. وفي الخامسة والثلاثين من عمره، إثر وفاة القديس إفثيميوس، انتقل سابا إلى الصحراء وانصرف إلى الوحدة الكاملة وإلى الصلاة المستمرة والأصوام.

أمضى القديس سابا في الصحراء على هذا النحو أربع سنوات، خرج في نهايتها جائلاً يَطْلُبُ صحاري أعمق، كان ذلك في السنة الأربعين من عمره. ولما استقر سابا في مكان قفر وَجَدَ فيه كهفًا فجعل له حبلاً يصعد وينزل عليه. وكان يأتي بالماء من حوض يقع على بضعة كيلومترات من الكهف. بعد ذلك بوقت قصير، أتاه أربعة أعراب وإذ لم يتمكنوا من بلوغ المغارة أنزل لهم الحبل ودعاهم إليه فلما أتوه وعاينوا خلو الكهف من كل مَتَاعٍ اعترتهم الدهشة وطوبوا رجل الله على فقره وفضيلته. ولما انصرفوا عنه أخذوا على عاتقهم أن يعودوه مرة كل بضعة أيام حاملين إليه الخبز والجبن والبلح وغير ذلك مما تيسر لهم. وقد أقام متوحدًا خمس

---

[109] *Βίος Σάβα*, ed. E. Schwartz, p. 90, 26.

سنوات يناجي ربه ويطهر عين فكره فلما بلغ الخامسة والأربعين، أدرك أن الساعة قد حانت لاقتبال التلاميذ ورعايتهم على ما أضحى هو نفسه خبيرًا فيه. ومذ ذاك أخذ طلاب السيرة الرهبانية يتدفقون عليه وأخذت الأديرة والمناسك ترتفع بعون الله وتدبيره وهمة خادمه.

اجتمع حول القديس سابا في وقت قصير سبعون تلميذًا، عَيَّنَ لكل منهم مغارةً في الجوَارِ يقيم فيها. هناك في هذا الموضع، إلى الجهة الشمالية من وادي قِدْرون، تَكَوَّنَ شيئًا فشيئًا ما عُرِفَ في التاريخ وإلى يومنا هذا باللافرا الكبيرة Μεγάλη Λαύρα[١١٠]. وقد نما عددُ طلاب الرهبنة فيه حتى بلغ في زمان القديس سابا مائة وخمسين. وقد نشأت بسعي القديس سابا سبعة أديرة بقيت عامرة كلها إلى القرن العاشر للميلاد. وأخذت

[110] *Σούδας Λεξικόν*, λ, 152; H. G. Beck, *Ἡ Βυζαντινὴ χιλιετία*, σ. 293; Cornelia B. Horn, Peter the Iberian and Palestinian Anti-Chalcedonian Monasticism in Fifth and Early Sixth Century Gaza, *ARAM* 15, (2003), pp. 109-128.

تُشتق كلمة "Λαύρα" من «τὸ λίαν ἔχειν αὔραν» انظر في ذلك :

Ὠρίων Θηβαῖος Γραμματικὸς Καισαρείας, *Περὶ Ἐτυμολογιῶν*, ed. F. G. Sturz, Leipzig 1820, λάμδα, p. 91,[27] .

والكلمة "Αὔρα" مشتقة من «τὸ ἀήρ» أي "الهواء"، انظر في ذلك:

Ὠρίωνος τοῦ Θηβαίου, ἔκδ. F. G. Sturz, Leipzig 1818, ἄλφα, p. 611, 13, *Encyclopedia of the Early Church*, τόμ. 1, (1992), p. 475; *NPNF*, 2nd Ser., vol. 4, p. 567; Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven & London 1992; Nina Heiska, *The Economy and Livelihoods of the Early Christian Monasteries in Palestine*, University of Helsinki 2003, p. 14; Nabia Abbott, The Monasteries of the Fayyum, *The American Journal of the Semitic Languages and Literatures* 53 (1973), pp. 73-96.

الأبنية تُشادُ في اللافرا لأغراضٍ شتَّى سدًّا لحاجات الجماعة. وكانت المساعدات تتدفق على القديس سابا بعدما ذاع صيته وحرك الله العباد إليه.

هذا وقد زار القديس سابا مدينة القسطنطينية مرتين في حياته. في المرة الأولى، سنة ٥١١ م.، عندما كلفه إيليا، بطريرك المدينة المقدسة أورشليم، بالوقوف بين يدي الإمبراطور أنستاسيوس (٤١٩ م. لتثبيت الإيمان الأرثوذكسي، لأن أنستاسيوس كان على عقيدة المونوفيزيتيين (الطبيعة الواحدة) وكذلك ليلتمسَ منه بعض الامتيازات المالية لصالح كنيسة أورشليم. أما في المرة الثانية، سنة ٥٣٠ م.، فمَثَلَ لدى الإمبراطور يوستنيانوس (٥٢٧–٥٦٥ م.) بِنَاءً على طلب البطريرك بطرس، ليسأله الدعم والحماية وإعفاء منطقة فلسطين من الضرائب. وقد تكللت مهمة القديس سابا وفي كلتا الحالتين بالنجاح.

ثم أن الصراع بين الفريقين الأرثوذكسي والمونوفيزيتي احتدم حتى أن أصحاب القول بالطبيعة الواحدة استمالوا أناستاسيوس الأمبراطور إليهم فعمد إلى طرد البطريرك إيليا الأورشليمي من كرسيه واستبدله بآخر يدعى يوحنا. على أثر ذلك نزل الرهبان وبإيعاز من القديسين سابا وثيودوسيوس إلى المدينة ليحملوا البطريرك الجديد على الدفاع عن الإيمان الأرثوذكسي والقول بالطبيعتين. وقد ذُكِرَ أن عدد الرهبان الذين اشتركوا في التظاهرة آنذاك قد بلغ قرابة العشرة آلاف. فوقف البطريرك الجديد، والقديسان سابا وثيودوسيوس واحد عن يمينه وآخر عن يساره، أمام ممثلي الإمبراطور وأعلنوا بصوتٍ واحدٍ: "كلُّ من لا يقبل بالمجمع المسكوني الرابع الخلقيدوني (٤٥١ م.)، من نسطوريوس إلى أوتيخا

هراطقة ومحرومون"، كما رفع القديسان سابا وثيودوسيوس، باسم الرهبان، عريضةً جريئةً إلى الإمبراطور في هذا الشأن.

كانت وفاة الأب سابا يوم السبت في الخامس من شهر كانون الأول من عام ٥٣٢ م.، عن عمر ناهز الرابعة والتسعين وقبل وفاته استدعى آباء اللافرا وجعل لهم رئيسًا وأكد ضرورة حفظ التراث الذي زرعه بينهم وسلم إلى الرئيس الجديد كتابه.

في هذه اللافرا التي أسسها القديس سابا ظهر العديد من الآباء القديسين على مدى الأيام مثل القديس يوحنا الدمشقي وقوزماس أسقف مايوما وإستيفانوس السابائي وأندراوس الكريتي وغيرهم. كما بقي الدير قلعة أرثوذكسية جيلاً بعد جيل.

وقد وضع القديس مار سابا كتابا في الأصول الرهبانية وهو المعروف باسم:

«*Οἱ Κανόνες τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Σάβα*»[111]

"قوانين دير مار سابا"

وهو يعد أقدم تيبيكون جمع فيه القديس القواعد التي تضبط الحياة داخل الدير. وله عمل آخر يحمل اسمه وهو:

«*Αἱ λειτουργικαὶ διαταγαὶ τοῦ Ἁγίου Σάβα*»

"ترتيبات مار سابا الليتورجية"

ويُعرف أيضًا باسم كتاب "الأصول الليتورجية" *Λειτουργικόν Τυπικόν* وهو كتاب من شأنه ضبط الخدمات الليتورجية وتنظيم

---

[111] K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας, α'*, σ. 281 and J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 122.

الفروض والصلوات والاحتفالات الكنسية وترانيم العبادة ومواقيت الأصوام[١١٢]. هذا ويُعَدُّ القديس سابا شفيعًا لمرضى السرطان والْعُقْم. ويُعَيَّدُ له في الكنيسة الأرثوذكسية في الخامس من شهر ديسمبر[١١٣].

[112] John Thomas, The Imprint of Sabbaitic Monasticism on Byzantine Monastic TYPIKA, *The Sabbaite Heritage*, ἔκδ. Joseph Patrich, pp. 73-84.
[113] Σ. Εὐστρατιάδου, *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, σ. 412.

٢. القديس صفرونيوس الأورشليمي
(؟– ٦٣٨ م.)

اسمه Σωφρόνιος يعني "المتعقل" أو كما يدعوه فوتيوس في "المكتبة" صوفروناس[١١٤] Σωφρονᾶς وهو آخر رجالات الأدب البيزنطي في الشرق قبل الفتوحات الإسلامية واشتهر بنشاطه السياسي والديني والروحاني[١١٥]. وُلد القديس صُفْرونيوس، كما توضح الإبيجرامة التي سطرها هو عن نفسه[١١٦]، من أبوين تقيَّين من أصل يوناني في دمشق بسوريا وكان ذلك حوالي العام ٥٥٠ م. كان منذ طفولته يتمتع بطاقات عقليَّة كبيرة وبموهبة شعريَّة فذَّة وتعلم في مدارس دمشق الفلسفية، أشهر مدن الشرق في ذلك الحين[١١٧]، حتى أنه جمع بين الحكمة والعفة فلُقِّبَ بـ"السوفسطائي" σοφιστής، ذلك اللقب الذي يدل على نهله من العلوم في صباه وتوسعه في المعرفة وربما ممارسته لمهنة التدريس (تدريس البلاغة) في مدينة دمشق[١١٨]. تلقى صُفْرونيوس تقاليد تعليم الحضارة الهيللينستية[١١٩] وكان لهذا التعليم عظيم الأثر عليه حتى عُرِفَ عن صُفْرونيوس أنه تعمق في

[114] *Photii Bibliotheca*, ed. R. Henry, 8 vols. Paris 1959-1977, Cod. 199.
[115] Θ. Δετοράκης, *Βυζαντινή Φιλολογία*, Β', σ. 224.
[116] MPG 87, 3, c. 3421.
[117] R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine In Christian History And Thought*, p. 227.
[118] Π. Τρεμπέλα, *Έκλογή Έλλήνων Ύμνογράφων*, Άθῆναι 1949, σ. 153.
[119] CH. Von Schonborn, *Sophrone de Jerusalem, vie Monastique et confession dogmatique*, Paris 1972, p. 117.

دراسة كل العلوم[١٢٠] سواء الهيللينية أو المسيحية وخصوصا الفلسفة والبلاغة.

أخذ صُفْرونيوس يتردد على الأديرة والمناسك المحيطة بأورشليم وقام برحلة حجٍّ إلى الأماكن المقدّسة هناك. ولمّا التحق بدير القديس ثيودوسيوس الكينوبيارخوس في فلسطين، التقى هناك براهب اسمه يوحنا موسخوس وهذا كان راهبًا فاضلاً. هذا التصق به صُفْرونيوس وتتلمذ عليه. فربطت الاثنين علاقةُ صداقةٍ وثيقةٌ، حتّى أن صُفْرونيوس صار رفيقًا دائمًا لمعلمه في كلّ رحالته لزيارة الآباء القديسين والانتفاع بهم وجمع أخبارهم.

لم يكن سعي صُفْرونيوس ومعلمه في جمع أخبار الآباء القديسين في أورشليم فقط، بل في القسطنطينية والإسكندرية أيضًا. لذلك راحا يتنقلان كالنحل من زهرةٍ إلى زهرةٍ بين الآباء القديسين. في الإسكندرية صيَّر يوحنا صُفْرونيوس راهبًا إثر داءٍ ألمَّ به ولم يكن يتوقع أن يُشْفَى منه. لكن بنعمة الله تعافى وأخذ منذ ذاك الحين يجاهد هو وتلميذه من أجل خلاص نفسيهما والآخرين. لذلك وقفا في وجه هرطقة الطبيعة الواحدة. وأقام صُفْرونيوس ويوحنا في الإسكندرية بضع سنوات إلى أن أخذ الفُرْس يتهدَّدونها، حيث خرجا إلى القسطنطينية ومن هناك رحلا إلى رومية.

[120] Cf. March 11, *Propylaeum at Acta Sanctorum*, Novembris, Bruxellis 1902, p. 527; D. J. Sahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

بعد وفاة يوحنا معلم صُفْرونيوس نَقَلَ صُفْرونيوس جسدَ معلمِه إلى دير القديس ثيودوسيوس المشار إليه بعاليه، في فلسطين، حيث ترهب أصلاً بعد أن تعذر نقله إلى سيناء كما طلب. فأقام صُفْرونيوس في أورشليم مع اثني عشر تلميذًا له. كانت المدينة المقدّسة لا تزال في أيدي الفُرْس. وبعد أن حقق هرقل انتصارات على الفُرْس، أُختِيرَ صُفْرونيوس ليكون بطريرك مدينة أورشليم. وقد عمل صُفْرونيوس على نشر الإيمان القويم والوقوف في وجه الهرطقات كالمشيئة الواحدة حيث دعا إلى مجمع محليّ أدان هذه الهرطقة المستجدّة.

من مؤلفاته مقالاتٌ عدةٌ وكتاباتٌ تعليميةٌ وأناشيدُ تدل على موهبته الشعرية والموسيقية. منها الإيذيوميلون ἰδιόμελον "وهي قطعٌ صلاتيةٌ مستقلةُ النغمِ". ومن أعماله أيضًا أنشودة "صَوْتُ الرب على المياه..." التي تُتلى خلال الساعات الكبرى في عيد الظهور الإلهي وأنشودة "رؤساء الشعوب اجتمعوا على الرَّب..." التي تُرنَّم يوم الخميس الكبير. كذلك وَضَعَ العديدَ من أخبار القديسين كحياة القديسة مريم المصرية.

لم يَعِشْ صُفْرونيوس طويلاً بعد فَتْحِ مدينة القدس على يد الفاتحين العرب؛ ذلك، لأنه توفى، فيما يُظنّ، في حدود عام ٦٣٩ م. وقد عاصر بذلك حدثين هامين: أولهما: ظهور هرطقة "المشيئة الواحدة في شخص السيد المسيح" حيث انبرى القديس مدافعًا عن المعتقد الأرثوذكسي ومتنقلاً من مقاطعة إلى أخرى رغم تقدمه في الشيخوخة وكان لا يزال راهبًا آنذاك. الحدث الثاني وهو دخول الإسلام إلى المدينة المقدسة أورشليم. وكان لا يزال صُفْرونيوس بطريركًا عليها. فما أن علم بقرب دخولهم حتى أبعد الصليب المقدس إلى القسطنطينية ورضي بتسليم المدينة بعد أن اشتد

الحصار الإسلامي عليها ففاوض الخليفةَ عمر بن الخطاب، حيث آمنه الخليفةُ على المسيحيين والأماكن المقدَّسة التابعة لهم وفُتِحَتْ أبوابُ المدينة وكان ذلك عام ٦٣٨ م. فوضع عمرُ ميثاقه مع صُفْرونيوس البطريرك على جبل الزيتون ذلك الميثاق الذي عرف فيما بعد باسم "العُهْدَة العُمَرِيَّة" ومن ثم صلّى على أنقاض هيكل سليمان حيث قام في ما بعد "جامع عمر". وبذلك حفظ القديس صُفْرونيوس كنائس المدينة المقدسة وشعبها، كما حافظ على "وديعة" الإيمان الأرثوذكسي.

وللقديس صُفْرونيوس صورة طريفة وغريبة في الوقت ذاته في كتاب "فتوح الشام"[١٢١] للمؤرخ العربي أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد المعروف بالواقدي (٧٤٧-٨٢٣ م). ففي إطار الفتوحات الإسلامية لبيت المقدس عام ٣٣٨ م. يقدم الواقدي تفاصيل خيالية عن حصار المدينة وتسليمها إلى الخليقة عمر بن الخطاب وعن القديس صُفْرونيوس الذي يقول عنه الواقدي إن صُفْرونيوس كان يعرف جيدًا صفات ونعوت فاتح مدينة بيت المقدس لأنها مذكورة في كتب المسيحيين المقدسة وفي العلم الذي ورثه صُفْرونيوس عن الأقدمين بل وأكثر من هذا أن صُفْرونيوس يعرف أيضًا عدد سنيه وأيامه. وقد قمنا بدراسة نَصِّ الواقدي في الكتاب المشار إليه وقدمنا له تحليلاً أيديولوجيًا واتضح منه عدم دقة الواقدي وكذب معلوماته وخياله الخصب وضيق أفقه وتعصبه[١٢٢].

[١٢١] أبو عبد الله بن عمر الواقدي: فتوح الشام، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، جـ ١، ص ص ٢٣١، ٢٣٢.

[122] Sameh Farouk Soliman: "The Image of Saint Sophronius and the Characteristics of the Caliph 'Umar Ibn al-Khattāb in al-Wāqidī's

٣. القديس أندراوس الأورشليمي أسقف كريت

(٦٥٠ أو ٦٦٠ – ٧٢٠ أو ٧٤٠ م.)

يُعَدُّ القديس أندراوس أسقف كريت أشهر مؤلفي تراتيل كنسية وكما وصفه الأستاذ A. Ehrhard "هو أفضل الخطباء الكنسيين البيزنطيين"[١٢٣] والمصدر الرئيسي لحياة القديس أندراوس الكريتي هي: "سيرة أبينا القديس أندراوس الأورشليمي رئيس أساقفة كريت التي دونها نيكيتاس البطريكيوس الكوايستور"[١٢٤].

وُلد هذا القديس في دمشق في أوائل القرن السابع الميلادي من أسرة تقيّة فنشأ على حبّ الفضيلة ومخافة الله وتثقف بالعلوم والآداب المسيحيّة في سِنٍّ مبكرة. ويذكر الأستاذ ثيوخاريس ذيتوراكيس أن أندراوس بعد أن أتم عامه الرابع عشر أو الخامس عشر سافر إلى مدينة أورشليم والتحق بدير القديس مار سابا وهناك أكمل تعليمه اللاهوتي"[١٢٥].

Futūh al-Shām (Conquests of Syria)", *ARAM Periodical* 26: 1 & 2 (2014), pp. 411-426.

[123] K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, τόμ. α', σ. 329.

[124] «*Ὁ Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης, συγγραφεὶς παρὰ Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος*», A. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *ΑΙΣ*, τόμ. ε', σσ. 422-424, (BHG 113).

[125] Θ. Δετοράκη, *Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης Βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία*, Ἀθῆναι 1970, σ. 171.

وتخبرنا سيرة القديس أندراوس الكريتي أنه دَرَسَ اللغةَ والأدبَ أولاً في مدينة دمشق في سنٍ مبكرة، ثم بعد ذلك: "تعلم النثر كما يجب، متفوقًا في ذلك بفهم كثير، متقدمًا إلى دروس أعلى، وقد جمع لنفسه من النحو أجمله لأجل تعليم أكثر تفقهًا":

«Ἐκδιδαχθεὶς δεόντως τὰ πεζὰ γράμματα, ἐν συνέσει πολλῇ διαπρέπων, τοῖς ὑψηλοτέροις ἐπιβαίνει μαθήμασι, γραμματικῆς τὸ κάλλιστον πρὸς σοφωτάτην παίδευσιν ἑαυτῷ συλλέξας»[126].

وفي سيرة أخرى لهذا لقديس، كتبها مكاريوس ماكريس (١٤٢٥ م)، يخبرنا كاتب السيرة: "أن القديس أندراوس الكريتي تَعَلَّمَ وحَصَّلَ كلاً من النحوَ والبلاغةَ (الخطابة) وتَفَهَّمَ التعاليم الفلسفية بعمق ويمكن القول ببساطة إنه تتلمذ على أفضل الكتابات اليونانية واستذكر دروسه على أكمل وجه"[١٢٧]:

«Γραμματικήν τε (γάρ) ἐκμανθάνει καὶ προσλαμβάνει ῥητορικὴν καὶ τῶν φιλοσοφίας δογμάτων ἐπιβατεύει μετὰ συνέσεως καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν τοῖς ἀρίστοις τῶν Ἑλλήνων συγγεγονὼς καὶ τῶν μαθημάτων μνησθεὶς ὅσον κάλλιστον»[128].

---

[126] Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *ΑΙΣ*, τόμ. ε΄, σ. 171.

[127] "*Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου*"; Ν. Β. Τωμαδάκη, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις*, , Θεσσαλονίκη 1993, β΄, σ. 185; B. Laourda, *Κτητικά Χρονικά* 7 (1953), σ. 66; Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, σ. 443, σημ. 26.

[128] «*Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου*», Ἀ. Ἀργυρίου, *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ Συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 132-

وعندما عُقد المجمع المسكونيّ السادس في القسطنطينيّة (عام ٦٨٠ م.) أرسله بطريرك أورشليم آنذاك ثيوذوروس ليحضر هذا المجمع، لِما كان يعهده فيه من الكفاءة والعلم والفضيلة. وقد أُعْجِبَ بشخصيّته بطريركُ القسطنطينيّة ولَفَتَ انتباهه ما قَدّمه أندراوس من حُجَجٍ في سبيل تثبيت العقيدة الأرثوذكسية التي صدرت عن هذا المجمع والتي تقول: "إنّ في السيّد المسيح مشيئتين إلهية وإنسانيّة، بما أن فيه طبيعتين كاملتين إلهية وإنسانيّة".

بعضُ سِيَرِ القدّيسين تعود بأندراوس إلى أورشليم حيث ترقى إلى درجة الكهنوت، ثمّ سِيمَ أُسْقُفًا على جزيرة كريت. وسِيَرٌ أخرى تبقيه تحت كَنَفِ بطريرك القسطنطينيّة الذي جعله مديرًا لمؤسساته الخيريّة الاجتماعيّة، خاصةً في تدبير أمور الأيتام والأرامل. وهذا ما أوصله إلى أُسْقُفِيّة جزيرة كريت حيث اشتهر بسموّ فضائله ورجاحة علمه وغيرته الرسوليّة، خاصة في تدبير الشؤون الاجتماعيّة لأبرشيّته. ثمّ توفى نحو عام ٧٣٠ م.

وتنقسم أعمال القديس أندراوس الكريتي الى قسمين: قسم مواعظ يتألف من ٥١ خطبة[١٢٩]، تعود فى غالبيتها إلى أعياد مريمية (أعياد السيدة العذراء مريم) وأعياد قديسين آخرين وقسمٌ آخر يتألف من صلواتٍ نثريةٍ وترانيمَ كنسيةٍ شعريةٍ أَلَّفَ كلماتِها ووَضَعَ موسيقاها هو نفسه[١٣٠] ولا تزال تُتلَى حتى اليوم في الكنيسة الأرثوذكسية.

133, (BHG 114), βλ. καὶ Ν. Β. Τωμαδάκη, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις*, β', σ. 185.

[129] CPG III, 8170-8228.

[١٣٠] عن القديس أندراوس الكريتي وخصائص أسلوبه في تاليف الترانيم الكنسية انظر:

يعتبر بعض الباحثين أندراوس الكريتي باعث الشكل الشعري الجديد، ألا وهو "القانون"، حيث لعب دورًا كبيرًا في نموه وتطوره. ويعتبر "القانون الكبير" *Μέγας Κανών* من أشهر مؤلفات أندراوس الكريتي وهو يُتلَى صباحَ يوم الخميس من الأسبوع الخامس من الصوم الأربعيني المقدس (الصوم الكبير) وكذلك على مراحل من الأسبوع الأول من الصوم ذاته. وهو يتألف من ٢٥٠ رُبْعًا شعريًا[١٣١](وقد أضيفت إليه أرباع أخرى لإكرام القديس أندراوس الكريتي ذاته والقديسة مريم المصرية المشهورة بمريم القبطية، فصار عددُها ٢٨٠ رُبْعًا شعريًا) ويدور هذا القانون حول التوبة ولذا نجده يلجأ إلى كتب العهدين القديم والجديد ليستخلص منهما نماذج للتوبة[١٣٢] بجانب طلب الاستغفار واستمطار مراحم الله.

G. Schirò, Caratteristiche dei canoni di Andrea Cretese, *Κρητικὰ Χρονικά* 15-16 (1961), pp. 113-139.

[١٣١] عن "القانون الكبير" انظر:

Τριῴδιον Κατανυκτικόν (Πέμπτη τοῦ Μεγάλου Κανόνος), Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις 1960, ᾠδὴ δ΄, pp. 277; PG 97, 1329D-1385C; Παντελέημων Τσορμπατζόγλου, Ὁ Ἀνδρέας Κρήτης (660-740) καὶ ὁ πιθανὸς χρόνος συγγραφῆς τοῦ Μεγάλου Κανόνος (CPG 8219), *Βυζαντινά* 24, (2004), pp. 7-42; Σ. Π. Κούτσα, *Ἀδαμιαῖος Θρῆνος. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου Κρήτης. Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σχόλια*, Ἀθῆναι 1981; Π. Χρήστου, *Θεολογικὰ Μελετήματα* 4 (1981), pp. 229-275, Σ. Ἰω. Κουρούση, Ὁ Συμβολισμὸς τῆς διακρίσεως «Πράξεως» καὶ «Θεωρίας» (Σχόλιον εἰς τὸν «Μέγαν Κανόνα» τοῦ ἁγίου Ανδρέου Κρήτης), *ΕΕΒΣ* ΝΑ΄ (2003), pp. 535-550.

[١٣٢] مساهمة كنيسة أنطاكية في الترانيم والتسابيح الكنسية في الشكل الليتورجي البيزنطي في القرنين السادس والسابع، الأسقف د. يوحنا يازجي، ص ٨.

٤. القديس يوحنا الدمشقي
(٦٨٠–٧٥٠ م.)

وُلد منصور بن سرجون بن منصور وهو اسم القديس يوحنا الدمشقي في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي (حوالي عام ٦٧٥ م.) في مدينة دمشق من عائلة سورية مسيحية عريقة وغنية، عُرفت بفضيلتها ومحبتها للعلم وبمكانتها السياسية والاجتماعية، إذ أن سرجون والد يوحنا الدمشقي ومنصور جده كانا يعملان على إدارة أموال الخلفاء الأمويين (كانا وزيري خراج عند الخليفة عبد الملك). وعلى ما يبدو أن منصور، في مطلع شبابه، قد شَغِلَ هذه الوظيفة لمدة من الزمن.

حصل يوحنا الدمشقي أو منصور بن سرجون منذ نعومة أظفاره على ثقافة أدبية وفلسفية ودينية رفيعة كما يبدو ذلك جليًا في كتاباته، رغم أنه عاش في منطقةٍ وعصرٍ لم يَحْكُمْ فيه إمبراطورُ بيزنطي[١٣٣]. فقد ذَكَرَتْ لنا سيرةُ يوحنا وأخيه قوزماس[١٣٤]، يعود تاريخ تدوينها إلى القرن الثالث عشر الميلادي، أن الأخوين درسا لغةَ ديموسثينيس *τῆς Δημοσθένους ἐκείνου γλώσσης*[١٣٥] والمنطقَ والرياضياتِ والموسيقى

133 A. Louth, *John of Damascus and the making of the Byzantine Theological Synthesis*, see supra.

134 D. J. Sahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

135 Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *Ἀνάλ. Ἱερο. Σταχ.*, δ', σ. 311.

الكنسية والهندسة والفلك والفلسفة واللاهوت وهذا المقرر يبدو أنه كان منهج التعليم العالي في ذلك الوقت[١٣٦].

كان قوزماس، مُعَلِّمُ يوحنا الدمشقي ومُعَلِّمُ أخيه بالتبني قوزماس أيضًا، راهبًا من جزيرة صقلية من أسرى الحرب، اشتراه والد يوحنا ثم أعتقه وعَهِدَ إليه بتعليم ابنيه: أولهما منصور والثاني قوزماس أيضًا ابنه بالتبني. وقد أتقن يوحنا الدمشقي اليونانية، لغة الطبقة الراقية من كبار المتعلّمين أيامها في دمشق وكذلك اللغة السريانية، لغة الشعب المستعملة في الليتورجيا (القداس) ورغمَ أن كل كتاباته التي وصلت إلينا كانت باليونانية فمن المؤكد أنه كان يعرف أيضًا اللغة العربية، لغة عائلته الأصلية.

وما أن توفي سرجون والد يوحنا، حتى أخذ الأخيرُ مكان أبيه في إدارة أموال الدولة، فدخل فى خدمة الخليفة الوليد، بينما انضم قوزماس معلّمه إلى الحياة الرهبانية في دير مار سابا بفلسطين. ثم ما لبث منصور – وكان قد بلغ حوالي الثلاثين من عمره – ولأسباب نجهلها وقد تكون سياسيةً – أن ترك مركزه في الخلافة الأموية وباع ممتلكاته ووزعها على الفقراء وذهب ليترهَّب في دير القديس مار سابا بفلسطين حيث كان قد سبقه مُعلِّمُه قوزماس ولحقه إلى الدير نفسه قوزماس الآخرُ، أخوه بالتبني، وابنُ عمِّه إستفانوس. فَأَحَبَّ هناك الحياةَ الرهبانيةَ وراح يتعمق في اللاهوت على يد البطريرك يوحنا الرابع (٧٠٦–٧٣٤ م.) الذي كان يطلبه غالبًا لإلقاء المواعظ والخُطَبِ في أورشليم. وهناك اتخذ اسم يوحنا ربما تَيَمُّنًا

[136] D. J. Sahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

بأستاذه البطريرك. في ذلك الوقت (حوالي سنة ٧٢٥ م.)، قامت بدعة تحاربُ تكريم الأيقونات المقدسة مدعيةً أن هذا التكريم إنما هو عبادةُ أوثانٍ[١٣٧]. فهبّ يوحنا الدمشقي، أشهر المعارضين لسياسة الإمبراطور لاون الثالث اللاأيقونية، الذي كان من أكبر علماء الدين ومفكريهم فى عصره، هَبَّ بكل ما لديه من قوة وثقافة يدافع عن التمسك بإكرام الأيقونات المقدسة. وقد كتب يوحنا الدمشقي ثلاث رسائل فى الدفاع عن الأيقونات المقدسة وهى أهم مؤلفاته وأكثرها إبداعًا وظلت لقرون المنبع الذي استمد منه المفكرون من أتباع تكريم الأيقونات آرائهم. وقد شرح يوحنا الدمشقي في هذه الرسائل الثلاث الأدلة اللاهوتية لإكرام الأيقونات وفند الاتهام الذي جعل إكرام الأيقونات ليست إلاّ رمزًا أو وسيلةً يقف

[137] Asad Rustum, Iconoclasm and Orthodox Sunday, *Paper submitted to the Eleventh International Congress for Byzantine Studies*, September 15-20-1968, Libanon 1991; D. J. Sahas, "Ύλη and φύσις in John of Damascus "Orations in defense of the Icons", *Studia Patristica* 23 (1989), pp. 66-73; Peter Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, *The English Historical Review* 88 (1973), pp. 1-34; Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources, *CSCO*, vol. 384, Tom. 52, Louvain 1977; Paul J. Alexander, Church Councils and Patristic Authority: The Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815), *Harvard Studies in Classical Philology* 63, (1958), pp. 493-505; Milton V. Anastos, The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815, *DOP* 8 (1954), pp. 151-160; Gerhart B. Ladner, The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, *DOP* 7 (1953), pp. 1-34.

بواسطتها عامة الناس على ما ينبغي أن يقدسوه أو يجلوه"[١٣٨] موضحًا أن هذا الإكرام إنما هو مجرد إكرامٍ للأشخاص الممثلة في الأيقونات وليس هو على الإطلاق عبادةَ الصورِ. وقد فعل كل ذلك، رغم أنه لم يكن بعد من ذوي مراتب الكهنوت.

وفي هذا المجال، تَسْرِدُ لنا سيرتُه أن لاون الملك، ماقت الأيقونات المقدسة، لحقده على يوحنا اتهمه زورًا بالخيانة، مما سَبَّبَ له قَطْعَ يده. فما كان من يوحنا إلا أن دخل غرفته وانطرح على الأرض أمام أيقونة السيدة العذراء المجيدة وألصق كفه المقطوع إلى زنده وتوسّل إليها من عمق قلبه وفاضت عيناه دموعًا مُحْرِقَةً منحدرةً على صدره، قائلاً: "أيتها السيدة القديسة الطاهرة أسألك أن تتوسلي من أجلي... لكي تردي يدي إلى ما كانت عليه أولاً كاملةً صحيحةً مِنْ كل ألمٍ وقَطْعٍ معافاةً، وثَرِي عبدَكِ جزيلَ تحننك لكي لا يتوقف لساني ما عشت عن مديحك، لأنك قادرة على ما سألتكِ". وللحين غَفَتْ عيناه فرأى العذراء بشكلها وهيئتها ناظرةً إليه بطرفها وقائلة له: "قد عُفِيَتْ يدُك، فأنجزْ لإلهك نذرَك ولا تؤخر عهدك". فاستيقظ بفرح مسرور ونهض واقفًا على رجليه، مصليًا شاكرًا. وترنم للوقت بما يلائم سرعة إجابته في توسله وكمال عافيته لساعته. ولقد خَلّدَ

---

[١٣٨] دراسات في تاريخ الدولة البيزنطية، د. حسنين محمد ربيع، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثامنة ٢٠٠٨، ص. ١١٣.

لنا الفنُ البيزنطي أيقونة العذراء ذات الأيدي الثلاثة وهي رمزٌ للأعجوبة المذكورة[١٣٩].

وقد قام يوحنا الدمشقي بدور هام فى الدفاع عن عقيدة إكرام الأيقونات، فكتب مقالات عديدة يشرح فيها مفهوم الأيقونات وقد أقرَّ، فيما بعد، المجمع النيقاوي الثاني عام ٧٨٧ م. (المجمع المسكوني السابع)، صحة هذه الكتابات. وعلى أساس تلك الحملة التي شنَّها يوحنا ضد مناهضي الأيقونات المقدسة واضعًا أسسًا ثابتةً ونهائيةً لهذا التكريم، عَقَدَ الإمبراطور قسطنطين الخامس (كوبرونيموس) مَجْمَعًا عام ٧٥٤ م.، تغيَّب عنه أهمُ المدعوين (بطاركة الإسكندرية وأنطاكية وأورشليم) حيث رفض الحاضرون رفضًا قاطعًا تكريم الأيقونات المقدسة وقرَّروا أن كل مَنْ يخالف ذلك يُعْتَبَر متمردًا على وصايا الله وعدوًا مخالفًا للعقائد المحددة في مجمع (هييرا) هذا المُؤَلَّف من ٣٣٨ أُسقُفًا، ثم حرموا أشهر الذين دافعوا عن هذا التكريم أي منصور بن سرجون يوحنا الدمشقي وغيره. إلاَّ أن المجمع النيقاوي الثاني عام ٧٨٧ م. (المجمع المسكوني السابع)، بعد أن ثبَّت تكريم الأيقونات المقدسة، أعاد لهؤلاء المحرومين ومنهم يوحنا في مجمع هييرا عام ٧٥٤ م. كرامتهم[١٤٠].

---

[١٣٩] عن قصة اليد المقطوعة ونقدها انظر: منصور بن سرجون المعروف بالقديس يوحنا الدمشقي، جوزيف نصر الله، الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، نقله بتصرف إلى العربية الأرشمندريت أنطون وهبى، منشورات المكتبة البولسية، طبعة أولى ١٩٩١، ص ص ١٠٠– ١٠٥.

[140] Asad Rustum, Iconoclasm and Orthodox Sunday, p. 26; PG 94, cc. 1232-1420.

وكان يوحنا الدمشقي ينذوي في صومعته في دير مار سابا يؤلف مع أخيه قوزماس الترانيم والقوانين الدينية الليتورجية[١٤١] التي لا تزال الكنيسة تترنم بها إلى يومنا هذا. وكانت قريحته فيّاضة لدرجة أنه استحق أن يُدعى فيما بعد بـ "مُجْرِي الذهب" أو "دَفّاقِ الذهب"[١٤٢] Χρυσορρόας. ثم شاءت العناية الإلهية أن يُنتخب قوزماس أخوه بالتبني أسقفًا على مايوما وقد طلب مرارًا من أخيه يوحنا أن يُرسم كاهنًا وكان في كل مرة يرفض، إلى أن استحضره بطريركُ أورشليم يوحنا الخامس (عام ٧٣٥ م.)[١٤٣] ورسمه قسيسًا بغير مراده[١٤٤]، بل بكثرة إلزامه إياه غلبه على رأيه. ولما عاد من عنده إلى الدير زاد في تصوفه وأتعابه وانعطف إلى تصنيف أقواله التي سرت إلى أقصى المسكونة.

توفي القديس يوحنا الدمشقي على الأرجح سنة ٧٤٩ م. في ديره المذكور، بعد أن قضى حياة طويلة في النسك والتأليف. فَدُفِنَ هناك وبقي قبرُه معروفًا ومُكَرَّمًا حتى القرن الثاني عشر الميلادي. ومِنْ ثَمَّ نُقلت عظامُه، على مايبدو، إلى القسطنطينية. وما أن توفى يوحنا الدمشقي حتى

---

[١٤١] القانون الليتورجي هو نسق أو نظام تسبيح كنسي منثور استنبطه أندراوس الكريتي حول عام ٧٠٠ م، ثم عَمَّ بعد ذلك استعماله، انظر: كتاب "اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية" تأليف إغناطيوس أفرام الأول برصوم، الطبعة الرابعة – هولندا ١٩٨٧، ص ٥٠١.

[142] Θεοφάνους, *Χρονογραφία*, ed. C. de Boor, p. 408,[25-26].

[143] S. H. Griffith, The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an Arab Orthodox Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE), *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms,* p. 193.

[144] B. Ἰ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α', Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχίαν,* Ἀθῆναι 2002, σ. 775.

ذاع صيتُ قداسته، فأخذ الشعب في تكريمه وإنشاد تآليفه والرجوع إلى كتاباته اللاهوتية[١٤٥].

كان يوحنا الدمشقي من أشهر شخصيات عصره، فكان على درجة كبيرة من الثقافة، حتى أنه لم يكن يجاريه أحدٌ فى علمه وفصاحته وأنّ موهبته فى نظم الشعر الكنسي جعلت منه نجمَ الناظمين وكاتبي التسابيح الكنسية فى الكنيسة الأرثوذكسية. اشتهر يوحنا كناظم تسابيح وكَمُرَنِّمٍ أيضًا، فقد وضع العديد من ألحان التسابيح وقام بإصلاحات فى الموسيقى الكنسية. فهو الشاعر القوي والناظم للعديد من

[١٤٥] للمزيد عن سيرة القديس يوحنا الدمشقي انظر :

«*Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ συγγραφεὶς παρὰ Ἰωάννου πατριάρχου Ἱεροσολύμων*», PG 94, 445B (PG 94, cc. 429A-490B); «*Βίος καὶ πολιτεία τῶν ὁσίων Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ*», ἔκδ. Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *ΑΙΣ.*, τόμ. δ', σσ. 271-302, (BHG 394); *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, von Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz 1982, p. 254, S. H. Griffith, The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an Arab Orthodox Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE), *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, Ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Brepols 2006, p. 192, Θ. Δετοράκη, *Κοσμᾶς ὁ Μελῳδός, Βίος καὶ ἔργον*, pp. 32-35; *ODB*, vol. 2, p. 1053; Κ. Μ. Μεϊμάρη, *Βυζαντινὴ Ἁγιολογικὴ Βιογραφία*, σ. 66; J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 81, A. Louth, *St. John Damascene, Traditional and Originality in Byzantine Theology*, p. 5; A. Louth, John of Damascus and the Making of the Byzantine Theological Synthesis, *The Sabbaite Heritage, ἔκδ. Joseph Patrich*, pp. 301-304 ; M. F. Auzepy, De la Palestine à Constantinople (VIII-IX Siècles): Etienne Le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12 (1994), p. 184.

القوانين والأكثر شهرةً بين شعراء عصره، حيث اتَّسَمَتْ تسابيحُه بطابعٍ عقائديٍ واضحٍ، الأمر الذي أَغْنَى تسابيحَه بموضوعاتٍ إيمانيةٍ وعقائديةٍ أساسيةٍ بشكلٍ بسيط[١٤٦].

وقد وصف كيدرينوس، المؤرخ البيزنطي الذي ازدهر خلال القرن الحادي عشر الميلادي، القديس يوحنا الدمشقي هكذا: "لأن القديس يوحنا هذا كان معلمًا ممتازًا في الحياة والقول جميعًا، ممتلئًا من كل معرفة إلهية وبشرية على حد سواء"

«Ἦν γάρ ὁ ἅγιος Ἰωάννης οὗτος τῷ τε βίῳ καὶ τῷ λόγῳ διδάσκαλος ἄριστος, πάσης γνώσεως θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἐμπεπλησμένος»[147].

ويقول عنه معجم سويداس ما يلي:

«Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὁ ἐπικληθεὶς Μανσούρ, ἀνὴρ καὶ αὐτὸς ἐλλογιμώτατος, οὐδενὸς δεύτερος τῶν κατ' αὐτὸν ἐν παιδείᾳ λαμψάντων. Συγγράμματα αὐτοῦ πάνυ πολλὰ καὶ μάλιστα φιλόσοφα. εἴς τε τὴν θείαν γραφὴν Παράλληλοι κατ' ἐκλογήν, καὶ οἱ ᾀσματικοὶ κανόνες, ἰαμβικοί τε καὶ καταλογάδην (εἰς τὸν πεζὸν λόγον)»[148].

"يوحنا الدمشقي، المدعو منصور، كان رجلاً علاّمَةً، ولم يكن من يضاهيه في تعليمه في ذلك الوقت. كتاباته كثيرة جدًا ولا سيما

[١٤٦] مساهمة كنيسة أنطاكية في الترانيم والتسابيح الكنسية في الشكل الليتورجي البيزنطي في القرنين السادس والسابع، الأسقف د. يوحنا يازجي، ص ١٠.

[147] Γεωργίου Κεδρηνοῦ, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, τόμ. 1, σ. 799,[15-17].

[148] *Σούδας Λεξικόν*, ι, 467,[1-5].

الفلسفية منها وله أيضًا "مختارات متوازية من الكتاب المقدس" وقوانين دينية في الوزن الإيامبي الشعري وقوانين أخرى نثرية".

أما بالنسبة لكتاباته اللاهوتية فقد دَوَّنَ يوحنا الدمشقي مؤلفاتٍ ضخمة في بُقْعَةٍ منعزلة وهي دير القديس مار سابا في فلسطين التي كانت آنذاك تتبع الخلافة الأموية[١٤٩] ويُنْسَبُ له الفضلُ في تنظيم العقيدة الأرثوذكسية في ذلك العمل الموسوعي المعروف بـ"نبع المعرفة" أو *Πηγὴ Γνώσεως*، الذي صار فيما بعد كِتَابَ اللاهوتيين البيزنطيين المُفَضَّلَ[١٥٠]، فضلاً عن كتابه هذا العظيم والموسوعة اللاهوتية الحقيقية وكتاباته الليتورجية وعظاته التي كان لها عظيمُ الأثرِ على بيزنطة خلال القرن التاسع الميلادي[١٥١] فقد ألَّفَ يوحنا الدمشقي كُتُبًا وأعمالاً أخرى كثيرةً حتى أن الأستاذ ألكسندر كازدان يدعوه "رائد الموسوعيين" في بيزنطة خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد"[١٥٢].

وتضم كتاباتُ القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتية الأعمالَ الرئيسية الآتية:

١. المدخل الأولي للعقائد.
٢. كُتَيِّبًا في العقيدة الحقيقية.

---

[149] A. Cameron, The Literary Sources for Byzantium and Early Islam, *La Syrie de Byzance a l'Islam VII–VIII siécles, in Actes du Colloque International Lyon- Maison de l'Orient Méditerranéen*, Paris, Institut du Monde arabe 1990, pp. 3-14.

[150] H-G. Beck, *Ἡ Βυζαντινὴ Χιλιετία*, Ἀθήνα 2000, σ. 239.

[151] R. P. Blake, La littérature grecque en paléstine au VIII[e] Siècle, see supra.

[152] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650- 850)*, p. 79.

٣. مَبْحثًا في الثالوث القدوس.

٤. بيان الإيمان القويم وشرحه.

٥. الرواية المعروفة باسم "بارلعام ويوآسف"[153].

٦. حول الطبيعة المركبة ضد عديمي الإدراك.

٧. ضد النساطرة.

٨. ضد اليعاقبة.

٩. حوار بين مسيحي ومسلم[154].

ورغم أنه بحلول منتصف القرن التاسع الميلادي كان الديرُ الذي عاش فيه القديس يوحنا الدمشقي مَعْقَلاً للتعليم اليوناني في وسط أغلبية

[153] G. R. Woodward and H. Mattingly, John Damascene, Barlaam and Ioasaph, *Loeb Classical Library* 34, 1967; D. M. Lang, "Wisdom and Lies": Variations on a Georgian Literary Theme, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18/3 (1956), pp. 436-448; J. A. Boyle, The Balavariani (Barlaam and Josaphat): A Tale from the Christian East translated from the Old Georgian, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30/1 (1967), pp. 195-196; D. M. Lang, St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/2 (1955), pp. 306-325; D. M. Lang, The Life of the Blessed Joasaph: A new Oriental Christian Version of the Barlaam and Joasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20/1-3 (1957), pp. 389-407.

[154] للمزيد عن كتابات يوحنا الدمشقي انظر: منصور بن سرجون المعروف بالقديس يوحنا الدمشقي، جوزيف نصر الله، الفصل السابع: إنتاج يوحنا الدمشقي الأدبي، ص ص ١٧١- ٢٠٢.

تتحدث اللغة العربية، إلا أن كَمَّ الكتابات التي خرجت منه وتنوعَ مصادرها تدعو إلى الدهشة"[١٥٥]

[155] A. Cameron, The Eastern Provinces in the 7th Century A. D. see supra.

٥. القديس قوزماس المرنم أسقف مايوما
(٦٧٤ – ٧٥٤ م.)

يُعرف قوزماس بالمرنم μελῳδός وبالأورشليمي Ἱεροσολυμίτης ولكنه يطلق على نفسه في مقدمة قوانينه اسم "الراهب" وهذا ما يولد بعض الصعوبات، لأن آخرين يكنون أنفسهم بهذا الاسم أيضًا. يُعد قوزماس شخصية هامة في تاريخ الأدب البيزنطي وأشهر شعراء القوانين الكنسية، التي يعتبر أيضًا أحد مبدعيها مع يوحنا الدمشقي وأندراوس الكريتي وهو الوحيد، بعد رومانوس الذي استحق لقب "المرنم" أو "المنشد" وقد أطلق عليه نيكفوروس كاالليستوس إكسانثوبولوس، الذي ازدهر حوالي عام ١٣٢٠ م.، لقب: "قيثارة الروح"[١٥٦] ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος

وُلد قوزماس في مدينة دمشق السورية عام ٦٧٤ م. على الأغلب وتَيَتَّمَ منذ صغره فتبناه سرجيوس والد يوحنا الدمشقي واهتم به اهتمامه بابنه يوحنا، فتتلمذا معًا على يد قوزماس الراهب الصقلي وترهبا أيضًا معًا في دير القديس مار سابا في فلسطين في بدايات القرن الثامن الميلادي. مكث قوزماس في الدير مدة عشر سنوات تقريبًا منصرفًا إلى حياة النسك والصلاة ونظم الأناشيد وفي عام ٧٣٤ م. تقريبًا سيم على يد بطريرك أورشليم، يوحنا الخامس، أسقفًا لمدينة مايوما الساحلية، بالقرب من غزة وتوفي في سن الثامنة والسابعين تقريبًا ويقام تذكاره في ١٤ من شهر نوفمبر.

---

156 Christ-Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Leipzig 1871, σ. XLI.

اشتهر قوزماس كناظم تسابيح وكمرنم أيضًا وكان نظمه إيقاعيًا رقيقًا ولغته سلسةً ومتماسكةً وألحانه عذبةً جميلةً. اعتمد في موضوعات ترانيمه على الكتاب المقدس وحياة القديسين وتأثرت صياغته بلغة آباء الكنيسة وخاصة القديس غريغوريوس اللاهوتي، فجاءت تسابيح حاملةً عباراتٍ وجُمَلاً مستقاةً، كما هي، من مواعظ غريغوريوس اللاهوتي، كما يتضح من قوانين الميلاد والعماد والعنصرة.

تلقى قوزماس تعليمًا يونانيًا عاليًا حتى أنه عُرف بأنه شاعرٌ صعبُ المعنى والأسلوب والعبارة وليس لكل إنسان أن يفهمه ولهذا ظهرت تفسيراتٌ كثيرةٌ وشروحاتٌ وقواميسُ وتعليقاتٌ على أشعاره الدينية (القوانين). ففي القرن الثامن عشر الميلادي، عندما دخلت نصوص قوزماس في المناهج الدراسية في المدارس البيزنطية، ظهرت تفسيرات كثيرة وشروحات، أشهرها كانت شروحات الراهب الأب نيقوديموس أجيوريتيس[١٥٧]. وبخلاف أعماله الدينية يُنسب لقوزماس أيضًا عملٌ في الفلك بعنوان: "شذرة فلكية" أو *Astrologicum Fragmentum*[١٥٨].

ويقول عنه معجم سويداس ما يلي:

«*Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὁ ἐπικληθεὶς Μανσούρ, συνήκμαζε δ' αὐτῷ καὶ Κοσμᾶς ὁ ἐξ Ἱεροσολύμων, ἀνὴρ εὐφυέστατος καὶ πνέω μουσικὴν ὅλως τὴν ἐναρμόνιον. Οἱ γοῦν ᾀσματικοὶ κανόνες Ἰωάννου τε καὶ Κοσμᾶ σύγκρισιν*

---

157 *Ἑορτοδρόμιον ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ᾀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν ὑπὸ Νικοδήμου ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου τοῦ Ἁγιορείτου*, en Benetia 1836.

158 P. Bourdeaux, Codices Parisini [Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 8. 3. Brussels: Lamertin 1912], 120-122.

οὐκ ἐδέξαντο οὐδὲ δέξαιντο, μέχρις ἂν ὁ καθ' ἡμᾶς βίος περαιωθήσεται»[159].

"يوحنا الدمشقي، المدعو منصور، وقد ازدهر معه قوزماس الأورشليمي، وكان رجلاً ذكيًا جدًا يتنفس التناغم الموسيقي. وأما من جهة القوانين الدينية الشعرية الخاصة بالاثنين فلم يوجد ولا من المحتمل أن يوجد ما يضاهيها، حتى وإن طال بنا الأمدُ".

ورغم أن قوزماس معروف أولاً كشاعرٍ كبيرٍ وكاتبٍ وملحنِ ترانيمَ إلاّ أنه عكف على دراسة كتابات القديس غريغوريوس اللاهوتي، الذي تأثر هو نفسه به في أشعاره الدينية وله عمل بعنوان:

«Συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος ἐν τοῖς ἐμμέτρως αὐτῷ εἰρημένοις ἔκ τε τῆς θεοπνεύστου γραφῆς καὶ τῶν ἔξωθεν ποιητῶν καὶ συγγραφέων, Κοσμᾶ Ἱεροσολυμίτου πόνημα φιλογρηγορίου»[160].

"جَمْعُ وشَرْحُ (عمل) قوزماس الأورشليمي محب القديس غريغوريوس للتواريخ (القَصَص) التي ذكرها القديس غريغوريوس شعرًا والمأخوذة من الكُتب الموحى بها (الكتاب المقدس) ومن شعراء وكُتَّاب قدماء".

ويشير القديس قوزماس أسقف مايوما إلى أن الهدف من شرح أشعار القديس غريغوريوس النزينزي هو أن يقدم للمثقفين شرحًا دقيقًا وافيًا لها[١٦١]، الأمر الذي يُعَدُّ شهادةً واضحةً على أن الهدفَ من الكتابة

---

[159] *Σούδας Λεξικόν*, ι, 467,[1-9].

[160] PG 38, cc. 341-679.

[161] PG 38, cc. 341-679; A. Kazhdan, Kosmas of Jerusalem 3. The Exgesis of Gregory of Nazianzos, *Byzantion* LXI (1991), pp. 396-412.

تربويٌ في المقام الأول ومن المثير للدهشة أن هذا العمل لم يجذب إنتباه دارسي القرن الثامن المعروف بـ "العصور المظلمة". وكونُ هذا العمل قد كُتِبَ بهدف التعليم يظهر من قوله إنه، أي الكاتب، ينوي أن يكتب أعمالاً أخرى عن اللغة والخطابة والشعر"[١٦٢].

هؤلاء الناظمون العمالقة والمرنمون العظماء الثلاثة، سابقو الذكر، يحتلون مكانة هامة بين أدباء القرنين السابع والثامن للميلاد اللذان شهدا ازدهارًا فى نظم الأناشيد والتسابيح الكنسية. وهكذا كان لسوريا، موطن الأدباء الثلاثة، سابقي الذكر، في الحياة الكنسية، دورٌ كبيرٌ فى إثراء الطقس البيزنطي بنصوص كثيرة وترانيم عديدة وأشكال جديدة من النظم الكنسي وضعها ناظمون لهم ثقلهم اللاهوتي وثقافتهم الكلاسيكية. فالقديس أندراوس الكريتي يُعَدُّ أشهر شعراء القوانين الكنسية والقديس يوحنا الدمشقي يُعَدُّ الأكثر شهرة بين شعراء عصره وبالمثل نجد القديس قوزماس أسقف مدينة مايوما الذي يُعْتَبَرُ، بإجماع الكثيرين، أفضلَ مؤلفي القوانين البيزنطية"[١٦٣]. فهؤلاء الكُتَّاب كتبوا ونظموا أشعارًا كنسيةً معروفةً باسم "القوانين" وأنماطًا أدبيةً أخرى[١٦٤]

[162] Θ. Δετοράκη, *Βυζαντινή Φιλολογία, Τά Πρόσωπα καί τά Κείμενα*, Ἡράκλειο Κρήτης 2003, Β΄, σ. 367.

[163] W. Weyh, *Ἡ ἀκροστιχίδα στή Βυζαντινή ποίηση τῶν Κανόνων*, Athens 2005, σ. 27.

[١٦٤] يقول مار إغناطيوس أفرام الأول برصوم: "إن هذه القوانين اليونانية على ثمانية ألحان، مما حبَّره أندراوس الكريتي وقوزماس ويوحنا الدمشقي وهؤلاء الثلاثة من العلماء اليونانيين وقد نقل السريان أناشيدهم هذه لاقتصارها على وصف أعمال السيد المسيح بنوع عام وعدم تعرضهم للقضايا التي اختلفت فيها النحل المسيحية". انظر: كتاب "اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية" تأليف

وتراتيلهم وأناشيدهم الدينية، كما يقول عنها الأستاذ سيريل مانجو C. Mango، تشهد بعمق مشاعر وأحاسيس كاتبيها، الشئ الذي يكاد يكون مفقودًا إلى حدٍ ما في بعض الأعمال الشعرية الأخرى"[١٦٥]. فالانطباع الذي قد نخرج به من هذا العرض للأعمال الشعرية الكنسية لِكُتّاب الفترة موضع الدراسة هو أن إنتاجهم الأدبي يعكس مستوى تعليمهم العالي ويُظْهِرُ كذلك التقليدَ اللاهوتي البيزنطي الذي لعب دورًا هامًا في حياة مَنْ أتوا بعدهم.

اغناطيوس افرام الأول برصوم، ص ٧٠، ٩٢. يبدو أن يوحنا الدمشقي كان ينأى بنفسه عن الخوض في الخلافات العقائدية التي ظهرت في ذلك الوقت حتى لا يكون موضع شك، انظر:

Michael Frede, John of Damascus on Human action, the Will and Human Freedom, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou, Oxford 2002, pp. 63-95.

ولعل هذا هو السبب في أنه ليس فقط الكنيسة السريانية بل وأيضًا الكنيسة القبطية أدخلت إلى طقوسها بعض قوانين القديس يوحنا الدمشقي، مثل قانون أحد الشعانين "افرحي وتهللي يا مدينة صهيون"، "تنظر إلى قيامة المسيح"، اللذان تمَّ ترجمتهما إلى اللغة القبطية ولا يزالان يتلوان حتى اليوم. وثمة قانونان آخران يتلوان للسيدة العذراء مريم وهما: "أفتح فمي بالتسبيح" و"مرتلوك يا والدة الإله" وللمزيد عن الترانيم والأناشيد اليونانية التي أُدْخِلَتْ إلى طقس الكنيسة القبطية انظر رسالة الماجيستير خاصتي غير المنشورة بعنوان: "مقطوعات الترانيم البيزنطية "القطع الرومية" في الكتب الليتورجية للكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، أثينا ٢٠٠٣.

Soliman S. Farouk, *Τὰ Βυζαντινὰ Ὑμνογραφικὰ συνθέματα εἰς τὰ λειτουργικὰ βιβλία τῆς Κοπτικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθήνα 2003, σσ. 69, 76, 104, 106.

[165] C. Mango, *Βυζάντιο: Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ῥώμης*, σ. 285.

٦. القديس ميخائيل سينجيللوس
(٧٦١- ٨٤٦ م.)

هو ميخائيل الراهب سكرتير البطريرك توماس (٨٠٧-٨٢١ م.) وكاتم سره. وهذا ما تعنيه كلمة سينجيللوس. ظهرت وظيفة "السينجيللوس" نحو بدايات القرن الخامس الميلادي والكلمة، كما يبدو من اشتقاقها اللغوي، تعني "شريك الأب البطريرك في القلاية" أو "مستشار البطريرك"، حيث إن الكلمة مكونة من المقطع اليوناني σύν بمعنى "مع" والكلمة اللاتينية cella بمعنى "قلاية". وبسبب قرب السينجيللوس من الأب البطريرك كان الإمبراطور يستخدم الأول لمراقبة الثاني وكان هو الشخصَ الأكثرَ أهميةً بعد البطريرك حيث كان يلعب دور الوسيط بين الأب البطريرك وبين الإمبراطور. ويُلاحَظُ أنه منذ القرن السادس أن السينجيللوس كان يخلف الأبَ البطريرك بعد وفاته. أما أثناء النصف الثاني من القرن العاشر فقد تغير مفهوم وظيفة السينجيللوس تدريجيًا حتى أصبح لقبًا شرفيًا يُمْنَحُ للآباء المطارنة وكنتيجة لذلك ازداد عدد السينجيللوس حتى اضطر الإمبراطور قسطنطين التاسع المعروف بـ"المحارب" (١٠٤٢-١٠٦٥ م.) إلى إيجاد لقب آخر ألا وهو "رئيس السينجيللوس". بعد ذلك ظهرت ألقاب أخرى مثل "رئيس رئيس السينجيللوس" وبعد سقوط

مدينة القسطنطينية في يد الإفرنجة عام ١٢٠٤ م. ظهر لقب "رئيس السينجيللوس الكبير"[١٦٦].

وُلد ميخائيل سينجيللوس في مدينة أورشليم (بيت المقدس) عام ٧٦٠ م. من أبوين تقيين من أصل فارسي[١٦٧] أو ربما من أصل عربي[١٦٨]. وتعلم ميخائيل في صغره النحو والفلسفة والشعر وبعد موت أبيه، وهو في الخامسة والعشرين من عمره، توجه إلى دير القديس مارسابا بفلسطين حيث ترهب هناك عام ٧٨٦ م. وبين عامي ٨٠٨ م. و٨١٢ م. خدم ميخائيل كسينجيللوس لتوماس، بطريرك مدينة أورشليم، ومِنْ ثَمَّ أصبح معروفاً بلقب "سينجيللوس".

من سيرة ميخائيل سينجيللوس نعرف موقفَيْن يوضحان كيف كان تعليمه وكيف كان النشاط التعليمي في الولايات الشرقية البيزنطية بعد

---

[١٦٦] للمزيد عن السينجيللوس ودوره في الدولة البيزنطية انظر:
K. Ἐμμ. Πλακογιάννης, *Τιμητικοὶ τίτλοι καὶ ἐνεργὰ ἀξιώματα στὸ Βυζάντιο*, Θεσσαλονίκη 2001, pp. 128, 129; *ODB*, vol. 3, pp. 1993, 1994; Ἀθηναγόρας Παραμυθίας, Ὁ Θεσμὸς τῶν Συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ, *ΕΕΒΣ* 4 (1927), σσ. 3-38.

[167] (BHG 1296), R. Guilland, *Essai sur Nicephore Gregoras. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1926, pp. 175-177, K. M. Μεϊμάρη, *Βυζαντινὴ Ἁγιολογικὴ Βιογραφία*, p. 87; Th. N. Schmit, Kahrie-dzami, *Investija-Bulletin de l'Institut Archeol.*, Russe A CP. 11, (1906), 260-279 and Claudia Sode, *Jerusalem- Konstantinopole- Rom. Die Viten des Michael Synkellos und des Brüder Theodoros und Theophanes Grapti*, Stuttgart 2001, pp. 145-298.

[168] A. *Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650-850)*, σ. 258.

الفتوحات الإسلامية. فمن سيرة ميخائيل سينجيللوس نعلم أن "أبويه أخذاه وعهدا به إلى معلم لكي يعلمه مبادئ التعليم الأساسي"[١٦٩]:

«Λαβόντες δὲ οἱ τούτου γονεῖς........παραδίδουσι αὐτὸν διδασκάλῳ, ὅπως προπαιδεύσῃ αὐτὸν τὰ τῆς προπαιδείας γράμματα»[170].

ثم يستطرد كاتب السيرة قائلاً: إنه "طبقًا لرأي البطريرك عُهِدَ به ليتعلم النحو والبلاغة (=الخطابة) والفلسفة. وكأرض عطشى طيبة، استوعب هكذا "ميخائيل" دروسه في النحو والبلاغة (=الخطابة) والفلسفة خلال مدة قصيرة متفوقًا على أقرانه في ذلك الوقت. وليس هذا فحسب بل تَعَلَّمَ أيضًا الشعر وعلم الفلك على أفضل نحو"[١٧١].

«Κατὰ πρόσταξιν τοῦ αὐτὸν πατριάρχου παραδίδοται εἰς τὰ τῆς γραμματικῆς καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας διδάγματα. Καὶ δὴ ὡς γῆ λιπαρὰ καὶ πίων,

---

[169] M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos.* Text, Translation and Commentary, Belfast 1991, p. 46, 47.

وطبقًا لتعريف النحوي ديونيسيوس الثراكي فإن مبادئ التعليم الأساسي كان يُقصد بها "تعليم الطفل الأرقام والحروف الأبجدية":

"*kat' ¢rc¾n tîn pa...dwn didaskal...a, ¼tij per' toÝj yÒfouj ka' caraktÁraj tîn stoice...wn g...neta*i", *Grammatici Graeci,* Scholia Marciana (partim excerpta ex Heliodoro, Tryphone, Diomede, Stephano, Georgio Choerobosco, Gregorio Corinthio), ed. A. Hilgard, Leipzig 1901, I. 3, p. 305.

أما الأستاذ الفرنسي بول لومرل فيرى أن كلمة *προπαιδεία* يُقصد بها "التعليم الأساسي"، انظر:

P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινός Οὐμανισμός,* σ. 93.

[170] M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos*, p. 46.

[171] M. Cunningham, idem, pp. 47, 48.

οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀνεμάξατο τά τε τῆς γραμματικῆς καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας μαθήματα ὡς ἄλλος τῷ τότε χρόνῳ οὐδείς. Οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ποιητικῶν καὶ ἀστρονομίας ὅσον τὸ κάλλιστον»[172].

ويبدو أن ميخائيل سينجيللوس كان مُلِمًّا بالفنون الثلاثة Trivium والفنون الأربعة Quadrivium الشئ الذي لم يدركه جيداً كاتبُ سيرته[١٧٣].

أما الحدث الآخر الذي تجدر الإشارة إليه في سيرة ميخائيل سينجيللوس فهو تعليمه للأخوين ثيوفانيس وثيوذوروس المَوْسومَيْن[١٧٤]، فعندما التحق هذان الأخوان بدير القديس سابا بفلسطين حوالي عام ٨٠٠ م. سلمهما الأب رئيس الدير إلى يد ميخائيل سينجيللوس كمعلم أمين لتعليمهما، فقام "بتعليمهما نحو وصرف اللغة اليونانية والفلسفة والكثير من قواعد فن الشعر":

«ἐδίδαξεν αὐτοὺς τὴν τε γραμματικὴν καὶ φιλοσοφίαν καὶ τῶν ποιητικῶν οὐκ ὀλίγα σκέμματα»[175].

ونعلم أيضاً من سيرته أنه كان له ما يشبه مدرسة *Σχολή*، التي يشير إليها ثيوفانيس القيصري أنها كانت تقع بالقرب من كنيسة القيامة

[172] M. Cunningham, idem, pp. 46, 48.

[173] N. G. Wilson, *Οἱ Λόγιοι στὸ Βυζάντιο*, Athens 1983, σσ. 106, 107.

[١٧٤] لُقب هذان الأخوان بهذا اللقب لأنهما أثناء حرب الأيقونات قُبض عليهما وسُجنا وعُذبا ووُسِما على جبهتيهما بأمر من الإمبراطور البيزنطي ثيوفيلوس عام ٨٣٦ م.

[175] M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos*, σ. 52.

في مدينة أورشليم[١٧٦] حيث اعتاد ميخائيل وتلاميذه الاجتماع والتفرغ للدرس، حتى أن شهرة هذين الأخوين وصلت الآفاق[١٧٧] وعُرِفا بلقب "النحويين"[١٧٨] اللقب الذي أطلقه عليهما ثيوذوروس الإستوذيتي[١٧٩].

وقد استمرت "مدرسة دير القديس سابا الشعرية"، التي أسسها القديس يوحنا الدمشقي، تؤدي رسالتها وذلك على يد ميخائيل سينجيللوس وشعراء آخرين من دير القديس سابا[١٨٠]. ويبدو من سيرة ميخائيل سينجيللوس كذلك أنه كان يعرف اللغة العربية لأنه عندما أراد توماس، بطريرك مدينة أورشليم القدس حوالي عام ٨١٠ م. أن يوجه خطابًا إلى مبتدعي أرمينيا كتبه باللغة العربية على يد ثيودور أبي قرة (الحاراني) ثم قام ميخائيل سينجيللوس بترجمته من العربية إلى الأرمينية[١٨١].

وبخلاف الأعمال اللاهوتية والكنسية والشعرية التي أشرنا إليها سابقًا نجد أن ثمة كتاباتٍ أخرى في أنماطٍ أدبيةٍ علمانية مثل الأنماط

---

176 J. Featherstone, The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea, *An. Boll.* 98 (1980), pp. 93- 150.

177 M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos*, pp. 52, 53.

178 S. Efthymiadis, Notes on the correspondence of Theodore the Studite, *REB* 53 (1995), pp. 141-163.

طبقا لمعجم *Liddell and Scott's Greek–English Lexicon* p. 145، فإن كلمة *Γραμματικός* تعني النحوي العالم بالنحو والصرف.

179 *Theodori Studitae Epistulae*, ed. G. Fatouros, I, II [CFHB, Series Berolinensis 31. Berlin 1992], ep. 91 and ep. 151.

180 Σ. Εὐστρατιάδου, Μιχαὴλ ὁ Σύγκελλος, *Νέα Σιών* 31 (1936), σσ. 329-338.

181 John c. Lamoreaux, The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), pp. 25-40.

الفيلولوجية (اللغوية الأدبية) والتي تعكس أيضًا مستوى التعليم في فترة تبدو رافضةً للعلم والمعرفة"[١٨٢]. ففي هذا المجال نجد أن أقدم الأعمال البيزنطية في علم التراكيب Syntax هو عمل لميخائيل سينجيللوس الذي، بخلاف أعماله الأخرى البلاغية والكنسية المشار إليها بعاليه، يُنسب له عملٌ أدبيٌ بعنوان: "مقال في طريقة تركيب الكلام": *Μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως*[١٨٣]

حيث يصف فيه ميخائيل سينجيللوس كيفية استخدام أجزاء الكلام.

وفي أحد المخطوطات التي تضم هذا العمل والموجودة في كودكس ٤٢١٦,٥ المحفوظ في دير إيفيرون نجد أن العمل المشار إليه يبدأ هكذا:

«Ἀρχὴ σὺν Θεῷ ἁγίῳ περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως διαπονηθεῖσα παρὰ Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ Συγκέλλου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων σχεδιασθεῖσα ἐν Ἐδέσσῃ πόλει τῆς Μεσοποταμίας αἰτήσει Λαζάρου διακόνου φιλοσόφου καὶ λογοθέτου»[184]

"نبدأ، باسم الله القدوس، مقدمة مقالٍ في طريقة تركيب الكلام لميخائيل الكاهن وسينجيللوس (أمين سر – سكرتير – مستشار خاص) كرسي مدينة أورشليم الرسولي، (المقال) الذي كتبه في مدينة الرُّها

[182] P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὐμανισμός*, σ. 84.

[183] R. H. Robins, *The Byzantine Grammarians: Their place in History, Trends in Linguistics*, (Studies and Monographers 70), Berlin 1993, p. 149.

[184] *PMBZ*, (#5059), σσ. 285-292, Ἰω. Φωκυλίδου, Μιχαὴλ πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος Ἱεροσολύμων, *Νέα Σιών* 13, (1913), σσ. 667-649, Σ. Λάμπρου, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων*, Κανταβριγία 1900, τόμ. β΄, σ. 18.

ببلاد ما بين النهرين بُنَاءً على طلب الشماس الفيلسوف أليعازر اللوغوثيتيس".

هذا العمل الذي كتب في الرُّهَا ببلاد ما بين النهرين يُؤَرَّخُ له بعام ٨١٠ أو ٨١٣ م.[١٨٥] وهو يكشف إلى أي مدى كانت اللغةُ اليونانيةُ دائمةَ التدريس وبدون توقف حتى في المناطق البعيدة عن مدينة القسطنطينية. هذا العمل يُعَدُّ دليلاً دامغًا على دوام التعليم اليوناني وانتشار اللغة اليونانية وكذلك وجود نصوص في أقاصي العالم البيزنطي آنذاك[١٨٦]. ففي تعليقه على هذا العمل يقول الأستاذ سيريل مانجو C. Mango إننا أمام حقيقتين هامتين:

الحقيقة الأولى: هى أن ميخائيل سينجيللوس أَلَّفَ هذا العمل على أساس تعليم وتَعَلُّمِ اللغة اليونانية التى كانت منتشرة ومطلوبة في منطقة فلسطين.

الحقيقة الثانية: هى أنه حول عام ٨٠٠ ميلادية كان هناك حاجةٌ مُلِحَّةٌ لمثل هذا المقال في مدينة الرُّهَا، تلك المدينة التي كانت تشتهر بميلها إلى الثقافة السريانية[١٨٧].

---

185 *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Erste Abteilung (641-867), Walter de Gruyter- Berlin-New York 2000, 3. Band, (# 5059), pp. 285-292.

186 N. G. Wilson, *Οἱ Λόγιοι στὸ Βυζάντιο*, σ. 107.

187 C. Mango, Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest, in G. Cavallo, G. De Gregorio e M. Maniaci, eds. *Scritture, Libri et Testi nelle aree Provinciali di Bisanzio*, Vol. 1, Spoleto 1991, pp. 149-160.

٧. جيورجيوس سينجيللوس
(توفى عام ٨١٠ أو ٨١١ م.)

أما جيورجيوس سينجيللوس المتوفى عام ٨١٠ أو٨١١ م. فكان راهبًا في فلسطين ومستشارًا خاصًا لطاراسيوس بطريرك القسطنطينية (٧٨٤–٨٠٦ م.) ومؤرخًا وكاتبَ "حولياتٍ" Chronicles[١٨٨]، التي جمعها في كتابٍ ضخمٍ يعرض فيه حصرًا تاريخيًا لأحداث العالم منذ بداية الخليقة وحتى تَوَلّي الإمبراطور دقلديانوس حكم الإمبراطورية الرومانية عام ٢٨٤ م. ولا تزيد هذه "الحوليات" على أن تكون جداول بسنوات الأحداث.

هذا العمل التأريخيّ الذي يُنسَبُ لجيورجيوس سينجيللوس يحمل عنوان:

«Ἐκλογὴ χρονογραφίας συνταγεῖσα ὑπὸ Γεωργίου μοναχοῦ συγκέλλου γεγονότος Ταρασίου πατριάρχου Κων/πόλεως ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Διοκλητιανοῦ»[189].

"المنتخب من حوليات الراهب جيورجيوس الذي كان سينجيللوس طاراسيوس بطريرك القسطنطينية وهى مُرَتَّبَةٌ منذ آدم حتى عصر الإمبراطور دقليديانوس"، والذي يعتبر أهمَ مصدرٍ لأحداث العهد القديم

[١٨٨] تجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة فرقًا بين كتابة التاريخ *history* والتأريخ *chronography*: فالتاريخ عبارة عن تسجيلٍ للأحداث التاريخية، أما التأريخ فهو تقسيمُ الزمنِ إلى فتراتٍ وتعيينُ التواريخ الدقيقةِ للأحداث وترتيبُها وفقًا لتسلسلها الزمني.

[189] Georgii Syncelli, *Ecloga Chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984, 1-478.

والتاريخ اليوناني والروماني بعد أعمال المؤرخ الكنسي الكبير يوسيبيوس القيصري، حيث إنه يضم مادة غزيرة متنوعة وفى بعض الأحيان لا نجدها فى مصادرَ أخرى إلا عند جيورجيوس سينجيللوس. هذا العمل لا بد أنه قد اكْتَمَلَ بعد عام ٨٠٦ م. أي بعد موت البطريرك طاراسيوس وانعزال جيورجيوس سينجيللوس إلى أحد أديرة فلسطين.

فالعرض التاريخي الذي اتَّبَعَه جيورجيوس سينجيللوس هو التأريخ لكل سنة على حدة κατὰ ἔτη ولكن معالجته لكلِ موضوعٍ ليست بنفس التساوي. فهو كراهبٍ اهْتَمَّ أكثر بالأحداث المسيحية التي استفاض في عرضها وشرحها كثيرًا، أما الأحداث العالمية فقد كان مقتضبًا فيها[١٩٠]. فعلى سبيل المثال تحتل أحداثُ ميلاد السيد المسيح مساحةً كبيرةً فى هذا العمل مع كثرة الاستشهاد بنصوص الكتاب المقدس.

يمتدح المؤرخ البيزنطي الكبير ثيوفانيسُ جيورجيوس سينجيللوس واصفًا إياه هكذا قائلاً: "إن أبانا جزيل الاحترام جيورجيوس، الذي كان أيضًا سينجيللوس (سكرتير) القديس طاراسيوس بطريرك مدينة القسطنطينية، رجلٌ عالمٌ ومثقفٌ جدًا وقد قرأ لكُتَّاب تأريخ وكُتَّاب تاريخ كثيرين وفسرهم بدقة وله تأريخٌ مختصرٌ يشتمل على الفترة منذ آدم حتى الإمبراطور دقلديانوس، ملك الرومان ومضطهد المسيحيين، وقد ألَّفَه بدقةٍ وبَحَثَ وفَحَصَ الأزمنة كثيرًا محاولاً أن يُصلِحَ اختلافات هؤلاء (في الأزمنة والأحداث) ويوفقها ويُرَفِّقَها معًا، الأمرُ الذي لم يفلح فيه أحدٌ آخر من قَبلِه. وهو الذي دَوَّنَ سِيَرَ ملوكِ كل الأمم القديمة وأَزْمِنَتِهُم وعلى قدر المستطاع كَتَبَ كذلك سِيَرَ بطاركةِ الكراسي العظمى المسكونية التي

[190] Θ. Δετοράκης, *Βυζαντινὴ Φιλολογία*, Β', σ. 396.

هي روما والقسطنطينية والأسكندرية وأنطاكية وأورشليم وسيرَ رعاة الكنيسة الأرثوذكسيين وكذلك سِيَرَ المبتدعين السُّرّاق وفَحَصَ أزمنتهم بدقة"[١٩١].

«Ὁ μὲν μακαριώτατος ἀββᾶς Γεώργιος, ὁ καὶ σύγκελλος γεγονὼς Ταρασίου, τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κ/Πόλεως, ἐλλόγιμος ἀνὴρ καὶ πολυμαθέστατος ὑπάρχων πολλούς τε χρονογράφους καὶ ἱστοριογράφους ἀναγνοὺς καὶ ἀκριβῶς τούτους διερευνησάμενος, σύντομον χρονογραφίαν ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Διοκλητιανοῦ, τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων καὶ διώκτου τῶν Χριστιανῶν, ἀκριβῶς συνεγράψατο, τούς τε χρόνους ἐν πολλῇ ἐξετάσει ἀκριβολογησάμενος καὶ τὰς τούτων διαφωνίας συμβιβάσας καὶ ἐπιδιορθωσάμενος καὶ συστήσας ὡς οὐδεὶς ἄλλος τῶν πρὸ αὐτοῦ, τάς τε τῶν ἀρχαίων βασιλέων παντὸς ἔθνους πολιτείας τε καὶ τοὺς χρόνους ἀναγραψάμενος καὶ κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτῷ τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν μεγάλων καὶ οἰκουμενικῶν θρόνων, Ῥώμης τε, φημί, καὶ Κωνσταντινουπόλεως, Ἀλεξανδρείας τε καὶ Ἀντιοχείας καὶ Ἱεροσολύμων, τούς τε ὀρθοδόξως τὴν ἐκκλησίαν ποιμάναντας καὶ τοὺς ἐν αἱρέσει ληστρικῶς ἄρξαντας καὶ τοὺς τούτων χρόνους ἀκριβῶς ἐνέταξεν»[192].

إن لوذعية جيورجيوس سينجيللوس، كما تعكسها مصادره العديدة، تُوَضّحُ أن نصوصاً كثيرةً كانت مُتَاحَةً للراغبين في الدراسة والتحصيل في منطقتي سوريا – فلسطين، الأمرُ الذي قد نستشف منه أن

[191] Theophanis, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, p. 3.
[192] Θεοφάνους, *Χρονογραφία*, ἔκδ. C. de Boor, σ. 3.

جيورجيوس سينجيللوس قد عاش وقضى فترةً كبيرةً من عمره في المجتمعات الأرثوذكسية في فلسطين حيث كان التعليمُ اليوناني مُتَاحًا والمكتباتُ متوفرةً. كل هذا دفع الأستاذ ج. ل. هكسلي إلى التأكيد ليس فقط على أنشطة اليونانيين والمتهللينين الذين عاشوا في ولايات يونانية يحكمها عربٌ كَحُمَاةِ التراثِ الإغريقي، بل أيضًا التأكيد على طُرُق ووسائل نَقْلِ التراث الإغريقي إلى العرب سواء بطريقة مباشرة أو من خلال توسط السريان[١٩٣].

وبخلاف الإسهامات التى قدمها الرهبان اليونانيون خلال الفترة موضع الدراسة وكذلك مستواهم التعليمي العالي، يمكن الإشارة هنا إلى كُتَّابٍ مسيحيين أخرين، سواء أقباط أو سريان، الذين اعتبروا اللغة اليونانية أهم لغة أجنبية[١٩٤]، حتى أنهم تركوا لغتهم الأم، القبطية أو السريانية، وكتبوا باللغة اليونانية. فـ"حولية" يوحنا النقيوسي، أسقف مدينة نقيوس – أبشاتي– بالمنوفية الآن، (منتصف القرن السابع الميلادي) تُعَدُّ من أهم المصادر القبطية التي عاصرت وأَرَّخَتْ للفتوحات الإسلامية. وقد كَتَبَ يوحنا النقيوسي هذا العمل أصلاً باللغة اليونانية[١٩٥] وأجزاءً منه

---

193 G. L. Huxely, On the erudition of George the Synkellos, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 81/6, (1981), pp. 207-217.

194 N. Serikkof, Ancient Greece and Byzantium through Arabic Eyes: Types of medieval translations from Greek into Arabic, *Byzantinoslavica* 45 (1992), pp. 198- 210.

195 A. Ayyad Boulos, The History and Literature of the Ancient Egyptian and Coptic Languages, *The 4th St. Shenouda Annual Coptic Conference, Los Angeles–California* 2002, p. 10; R. H. Charles, *The Chronicle of John (c. 690 A. D.) Coptic Bishop of Nikiu being a history of Egypt before and during the Arab Conquest, translated from Hermann*

باللغة القبطية ثم تُرْجِمَ العمل كله فيما بعد إلى اللغتين الحبشية والعربية. ولكن فُقدت النسخُ القبطية والعربية وعَثَرَتْ البعثةُ البريطانية إلى بلاد الحبشة على النسخة الحبشية وتوجد الآن في المتحف البريطاني بلندن ونسخةٌ في المكتبة الأهلية بباريس وقد قام المستشرق الألماني هيرمان زوتنبرج بترجمة هذا العمل من الحبشية إلى الفرنسية، ثم قام المؤرخ كامل صالح نخله بترجمته من الفرنسية إلى العربية سنة ١٩٤٨. ويقول الدكتور الفريد بتلر: "إنه لم يكن في الإمكان أن يُكْتَبَ تاريخُ الفتح العربي لمصر لولا العثور على هذه النسخة"[١٩٦].

أما يوحنا الأنطاكي فله كذلك عملٌ مشابهٌ يحمل عنوان: "التاريخ الزمني" *Ἱστορία Χρονική* باللغة اليونانية"[١٩٧]. هذان المثالان يوضحان كيف أن مدارسَ نحوٍ وخطابةٍ يونانيةً وكذلك مُدَرِّسي لغةٍ كانوا مزدهرين خلال القرن السابع الميلادي وذلك في الأسكندرية وأنطاكية[١٩٨].

ويُنْسبُ للقديس صُفْرونيوس بطريرك الأسكندرية (٨٤١–٨٦٠ م)، المعروف بالنَّحْوي (وهو غير صُفْرونيوس الأورشليمي)، عملٌ أدبيٌّ بعنوان:

"شرح البطريرك صُفْرونيوس لكتاب هوميروس (الإلياذة)":

Βίβλιος Ὁμηρικὴ ΔΕΥ/Σωφρονίου Ἡγουμένου ἐξήγησις

Zotenberg's edition of the Ethiopic version, London and Oxford 1916, p. 1.

[١٩٦] فتح العرب لمصر، ألفريد بتلر، تعريف محمد فريد أبي حديد بك، مكتبة مدبولي – القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٠.

[197] *Joannes Antiochenus*, Fragmenta, ed. K. Müller, FHG, 4, Paris 1841-1870, pp. 538-622.

[198] Γ. Τσαμπής, *Ἡ Παιδεία στὸ Χριστιανικὸ Βυζάντιο*, σ. 212.

وهو يُعد أحدَ أهمِ الأعمال الأدبية التي كُتِبَتْ خلال "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" وكانت تُستخدم لأغراضٍ تعليمية وللسبب ذاته كانت تُعمل ترجماتٌ *ἀποδόσεις* وشروحٌ *ἐξηγήσεις* لإلياذة هوميروس. وهذا العمل عبارة عن شرح وترجمة للإلياذة وذلك لأنها كانت هى النَصُّ الذي يبدأ به الطلابُ المستجدون دراسةَ نحوِ وصرفِ اللغة اليونانية وذلك خلال النصف الأول من القرن التاسع الميلادي في مدينة الأسكندرية التي كانت أنذاك تحت السيطرة الإسلامية منذ قُرابة قرنين من الزمان.

ولصُفْرونيوس البطريرك هذا أعمالٌ أدبيةٌ ونحويةٌ أخرى مُهْداةٌ إلى يوحنا أسقف مدينة دمياط، نَذْكُرُ منها العمل التالي: "تعليقاتٌ مختصرةٌ لصُفْرونيوس (النحوي) بطريرك مدينة الأسكندرية موجهةٌ إلى الأب يوحنا أسقف مدينة دمياط وهي على شروحات (يوحنا) خارَاكْس على قواعد الأسماء والأفعال":

«Σωφρονίου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας πρός τόν ἀββᾶν Ἰωάννην ἐπισκόπου Ταμιάθεως σχόλια σύντομα ἐκ τῶν τοῦ Χάρακος πρός εἰσαγομένους εἴς τούς ὀνομαστικούς καὶ ῥηματικούς κανόνας»[199].

ويقول الأستاذ ب. ج. نيكولوبولوس إن عملاً كهذا يَكْشِفُ لنا كيف كان الاهتمامُ بأشعار هوميروس خلال القرن التاسع الميلادي في الأسكندرية. الأمر الذي يثبت أن الثقافة اليونانية كانت لا تزال حيةً في مدينة الأسكندرية حتى بعد يوحنا المدعو فيلوبونوس (المجتهد أو محب

---

[199] *Excerpta ex Joannis Characis commentariis in Theodosii Alexandrini canones*, ed. A. Hilgard, Grammatici Graeci, vol. 4. 2. Leipzig: Teubner 1894, 375-434.

التعب)[٢٠٠]. فصُفْرونيوس هذا رغم مسئولياته الدينية كبطريرك لمدينةٍ عُظْمى كمدينة الأسكندرية تقع تحت السيطرة العربية لم يتوقف عن مواصلة نشاطه الأدبي بين مسيحيي إيبارشيته خلال القرن التاسع الميلادي.

كما رأينا، رغم هذا الاهمال المزعوم نحو الأدب القديم، نجد من خلال تصفح أعمال كُتَّابِ الفترة موضع الدراسة أن ثمة كَمًّا هائلاً من المصادر التي رجعوا إليها في كتاباتهم وكذلك أنماط أدبية جديدة، كلها تشهد لهؤلاء الكتاب بمستوى تعليمهم العالي ومعرفة الأدب القديم[٢٠١]. فالرغبة في تَعَلُّمِ وتعليم الأدب الكلاسيكي كانت شديدة خلال "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" ليس فقط في مدينة المدائن – القسطنطينية – بل وأيضًا في ولاية بيزنطية صغيرة مثل فلسطين[٢٠٢].

ورغم أن نصوص سير القديسين المدونة خلال الفترة موضع الدراسة مكتوبةٌ بلهجة أتيكية إلا أن أسلوبها اللغوي يكشف عن تعليمٍ راقٍ ويوضح كذلك أن إنتاج هؤلاء الكتاب الأدبي لم يكن محصورًا في المحتوى اللاهوتي فقط بل كان أكثر شمولاً حتى أن هذه النصوص تُعَدُّ مصدرًا هامًا عن حال اللغة أنذاك وأيضًا التاريخ والحياة اليومية[٢٠٣].

---

[200] P. G. Nicolopoulos, *L'ἐξήγησις de l'Iliade de Sophrone Patriarche d'Alexandrie (841-860), Byzantion* 64 (2003), pp. 246-249.

[201] Σ. Λαμπάκης, Η δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» των Γραμμάτων, see supra.

[202] Σ. Ἰ. Κουρούση, *Ἑλληνικὴ Παιδεία καὶ Ἐθνικὴ Συνείδησις τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Ἀρχαιότητος εἰς τὸ Βυζάντιον*, Ἀθῆνα 1993, σ. 24.

[203] Σ. Λαμπάκης, Η δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» των Γραμμάτων, see supra.

الفصل الثالث

الحركات الأدبية فى بيزنطة وبلاد العرب
خلال القرنين من الثامن إلى العاشر للميلاد

تمهيد:

من الولايات الشرقية البيزنطية وخاصةً سوريا وفلسطين[٢٠٤] نشأت حركتان متزامنتان كان لهما كبيرُ الأثرِ على تاريخ الفكر الهيلليني؛ الأولى هى النهضة الأدبية في بيزنطة فى بدايات القرن التاسع الميلادي والتي ساهمت فيها فلسطين بدورٍ كبيرٍ والأخرى هى حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية التي ظهرت نحو بدايات القرن التاسع الميلادي وفيها لعبت سوريا دورًا رائدًا.

هاتان الحركتان يثبتان أن الموروث اليوناني القديم كان لا يزال حيًا في الولايات الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية بنحو قرنٍ من الزمان[٢٠٥] وأن اللغة اليونانية كانت لا تزال صامدةً في منطقة سوريا–فلسطين[٢٠٦] وأن الثقافة اليونانية لم تَخْتَفِ تمامًا من منطقة الولايات

---

[٢٠٤] خلال القرون السابقة على الفتوحات الإسلامية لم تشهد مدينة الأسكندرية نهضةً فعّالةً فى مدرستها، هذا من جهةٍ ومن جهة أخرى كانت مصر تمثل مركزًا للمنازعات الدينية التى دارت حول طبيعة السيد المسيح ولعل أهم نتيجة لهذه المنازعات كانت احتدام التنافس بين القسطنطينية والأسكندرية ولا شك أن تطوراتِ هذا التنافس في الكثير من النواحي الدينية خلال ذلك العصر قد أدَّتْ إلى التعصب الطائفي. ولهذا السبب لم تكن تربةُ مصر خصبةً لأي تطورات علمية وفشلت مصر فى القيام بأي دورٍ وسيطٍ في ترجمة العلوم اليونانية إلى اللغة العربية، انظر فى هذا:
The Legacy of Islam, ed. by T. Arnold & A. Guillaume, *Science and Medicine*, by Max Meyerhof, Oxford 1931, pp. 312, 313.

[205] C. Mango, *Βυζάντιο: Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ῥώμης*, Ἀθήνα 2002, σ. 165.

[206] A. Cameron, New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, see supra.

الشرقية البيزنطية بعد الفتوحات الإسلامية[٢٠٧] وأنها لم تعرف "الصمت المُطْبَقَ المزعوم" ولم تَكُ أبدًا عصورَ ظلمةٍ في الأدب البيزنطي. لأنه إن كان النشاط الأدبي قد "هدأ" أو "خمل" خلال الفترة موضع الدراسة، لكان من الصعب أن ينشط بعد ذلك مرةً أخرى[٢٠٨].

أولا: النهضة الأدبية في بيزنطة خلال القرن التاسع الميلادي

كان التعليم الهيللينستي متأصلاً بشدة في المنطقة المشار إليها واستمرارُه في الولايات الشرقية البيزنطية يُعَدُّ دليلاً كافيًا على أن أصول النهضة التي شهدتها بيزنطة في القرن التاسع الميلادي[٢٠٩] ترجع إلى رهبان منطقتي سوريا وفلسطين الذين فَرُّوا من هناك ولجأوا إلى مدينة القسطنطينية[٢١٠] بعد فترة الفوضى السياسية التي شهدتها المنطقة في الفترة من ٨٠٩ م. حتى ٨١٣ م. وبَعْدَ نهبِ أديرة فلسطين بُعَيْدَ وفاة الخليفة هارون الرشيد[٢١١]، حتى أننا نستطيع أن نقول إن العالم البيزنطي الشرقي قد لعب

[207] R. P. Blake, La littérature grecque en palestine au VIII^e siècle, *Le Muséon* 78 (1965), pp. 367-380.
[208] Θ. Δετοράκης, *Βυζαντινὴ Φιλολογία*, B′, see supra.
[209] G. Cavallo, Qualche riflessione sulla continuità della cultura Greca in Oriente tra i Secoli VII e VIII, *BZ* 85 (1995), pp. 13- 22.
[210] C. Mango, Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest, see supra.
[211] *Theophanis Chronographia*, I, p. 499, 15-31.

دورًا هامًا في تشكيل تاريخ ثقافة العصور الوسطى في الغرب رغم ما عاناه من فترات أفول واضطهادات.

فعندما أراد ثيوذوروس الإستوذيتي[٢١٢] (٧٥٩–٨٢٦ م.)، نحو نهايات القرن الثامن الميلادي وبدايات القرن التاسع، أن يُعَمِّرَ ويجدد أديرته إداريًا ونظاميًا[٢١٣] وجد ضالته المنشودة في فلسطين ولهذا السبب أرسل إلى الأب توماس، بطريرك مدينة أورشليم آنذاك (٨٠٧–٨٢١ م.)، طالبًا منه إنفاذَ رهبانٍ لإدخالِ أناشيدَ وتراتيلَ ديرِ القديس سابا إلى طقس أديرة مدينة القسطنطينية[٢١٤]. فثيوذوروس الإستوذيتي كان يرى في الطقوس الدينية الفلسطينية وتراتيلها التي انغرست في أديرته مرشدًا إلى مجابهة البدع. فهذه الطقوس الدينية التي تبناها رهبان أديرة ثيوذوروس الإستوذيتي كانت أكثرَ بساطةً من طقوس مدينة القسطنطينية حيث لم تكن تتطلب عددًا كبيرًا من المرتلين وسببٌ آخرُ هو أنها ناشئةٌ من فلسطين، مهْبَطِ الديانة المسيحية حيث الرهبنة القوية، ولذا فلم يترك رهبان القسطنطينية هذه الطقوس منذ تبنيهم لها عام ٧٩٩ م.[٢١٥].

---

٢١٢ يُعرف أيضا باسم "ثيوذوروس إستوذيتا" وهو راهب بيزنطي وكان رئيس دير الآباء الإستوذيتيين في مدينة القسطنطينية وقد لعب دورًا هامًا في إحياء الرهبنة البيزنطية وأنماط الأدب الكلاسيكي في بيزنطة.

213 J. Leroy, Le reforme studite, *OCA* 153 (1958), pp. 181-214.

214 Byzantine Monastic Foundation Documents, ed. J. Thomas and A. Hero, *DOP* XXXV, Washington, D. C. 1998, pp. 87, 88; J. Patrich, The Sabaite Heritage: *An Introductory Survey, in The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, p. 3.

215 T. Pott, La reforme liturgique byzantine, Roma, 2000; N. Egender, La formation et l'influence du typikon liturgique de Saint-Sabas, *The*

في الوقت ذاته أُدْخِلتِ الترتيبات الليتورجية المعروفة باسم "نموذج القديس سابا" *Τυπικὸν τοῦ Ἁγίου Σάββα*، الخاصة بترتيب الأعياد والمناسبات الكنسية إلى كنيسة مدينة القسطنطينية وأصبحت هي أساسَ الطقسِ البيزنطي عند الآباء المعروفين بـ"الهدوئيين" *Ἡσυχασταί*[٢١٦] أثناء القرن الرابع عشر الميلادي"[٢١٧]. وعندما ظهرت بدعة انبثاق الروح القدس "من الابن أيضًا"، المعروفة في الكنيسة اللاتينية باسم *Filioque*، اضطر بابا روما أن يكتب إلى توماس، بطريرك أورشليم آنذاك، طالبًا إنفاذَ رجالٍ من طبقة الكهنوت، يكونون معروفين بالْحُجَّةِ والحكمة لمواجهة هذه البدعة. فأنفذ البطريرك حينئذ ميخائيل سينجيللوس والأخوين ثيوذوروس وثيوفانيس الْمَوْسُومَيْن وراهبًا تقيًا آخر اسمه أيوب[٢١٨] للقيام بهذه المهمة. وعندما سمع جيرمانوس، بطريرك القسطنطينية الذي كان معاصرًا للقديس يوحنا الدمشقي عن تراتيل الأخير، أدخلها في تأليف قوانينه الكنسية[٢١٩].

Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, pp. 209-216.

[٢١٦] هذا المصطلح يدل على طريقة الصلاة والتأمل التي كان يمارسها بعض الرهبان في هدوء وذلك بقصد الإتحاد بالله من خلال الهدوء والسكينة الداخليتين. انظر: *ODB*, vol. 2, p. 923

[217] John Thomas, The Imprint of Sabbaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika, *The Sabbaite Heritage*, pp. 73-84; J. D. Sahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

[218] M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos*, p. 53; Σ. Εὐστρατιάδου, Μιχαὴλ ὁ Σύγκελλος, *Νέα Σιών* 31 (1936), pp. 329-338.

[219] Σ. Εὐστρατιάδου, Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, *Νέα Σιών* 29 (1934), σσ. 673-683.

إن أهمية الدور الذي قامت به منطقةُ فلسطين وإسهامات دير القديس مار سابا في النهضة الأدبية البيزنطة خلال القرن التاسع الميلادي تُعَبِّرُ عنه السيدة ماري- فرانس أوزيبي Marie-France Auzépy قائلةً إنه: "خلال القرن الثامن دافع القديسان يوحنا الدمشقي وثيودورس أبو قُرَّة (الحاراني) عن الأيقونات المقدسة وذلك قبل أشهر بطاركة مدينة القسطنطينية وهما البطريرك والبطريرك نيكيفوروس الأول (٨٠٦-٨١٥ م.) وثيوذوروس الإستوذيتي. إن ليتورجية مدينة القسطنطينية في الفترة التي تلت حرب الأيقونات كانت ذاتَ أصولٍ فلسطينيةٍ وهى الليتورجية التي تبنتها كنيسةُ القسطنطينية فيما بعد من دير القديس مار سابا في فلسطين. والإنتاج الشعري الكنسي الذي تركه رهبانٌ شعراءُ مشاهيرُ مثل يوحنا الدمشقي وقوزماس أسقف مايوما وإستيفانوس السابائي قد أُدْخِلَ إلى ليتورجية كنيسة القسطنطينية. وبهذا يكون الشرقُ عامةً وفلسطينُ وديرُ القديس مار سابا بصفةٍ خاصةٍ قد ساهموا في نهضة بيزنطة الأدبية خلال القرن التاسع الميلادي عندما أمدوا الغرب برجالٍ وترانيمَ وقوانينَ كنسية وليتورجية متوافقة مع عقيدة كنيسة القسطنطينية"[٢٢٠].

فمنطقة فلسطين قد لعبت دورًا رائدًا في النهضة الأدبية التي شهدتها بيزنطة خلال القرن التالي لفترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" أي القرن التاسع الميلادي وذلك لأن نظام التعليم كان لا يزال

---

[220] Marie-France Auzépy, De la palestine a constantinople (VIII-IX Siècles): Etienne Le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12 (1994), pp. 183-217; C. Hannick, Hymnographie et hymnographes Sabbaite, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by J. Patrich, pp. 217-228.

موجودًا في المؤسسات الدينية في الولايات الشرقية البيزنطية. ففلسطين قد سلَّمَتْ ميراثها الأدبي وتراثها الفكري إلى أدباء وكُتَّاب الفترة اللاحقة في مدينة القسطنطينية مثل القديس طاراسيوس والبطريرك نيكيفوروس الأول والقديس ثيؤذوروس الإستوذيتي والقديس فوتيوس؛ فالنهضة الأدبية التي شهدتها مدينة القسطنطينية في نهايات القرن الثامن وبدايات القرن التاسع الميلادي تجعلنا نتأكد من أنه كان لهذه النهضة بلا شك إرهاصات وجذور في الفترة السابقة عليها، ألا وهى الفترة موضع الدراسة، أي القرنين السابع والثامن للميلاد.

وقد امتازت هذه النهضة الفكرية العلمية بأنها ربطت الروح البيزنطية بالروح اليونانية القديمة وقد ازداد الميل إلى الأفلاطونية والدراسات الإنسانية ἀνθρωπισμός[٢٢١] وقد امتدت هذه النهضة حتى عام ١٢٠٤ م. وهو نفس العام الذي سقطت فيه مدينة القسطنطينية، أثناء عهد أسرة أنجيلوس (١١٨٥-١٢٠٣ م.) في أيدي اللاتين[٢٢٢] وتأسست فيه ما يُعرف باسم "الإمبراطورية اللاتينية أو إمبراطورية القسطنطينية اللاتينية" وفيه

---

[٢٢١] ويُقصد بها الحركة الإنسانية (Humanism) وهى تعني إحياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والنقدية كما تجلى ذلك في عصر النهضة الأوروبية والسنوات التي تلتها والتي تقوم على أن التربية الجسدية والنفسية والروحية (الثقافية) يجب أن تعتمد أساسًا على دراسة الأدبين اليوناني واللاتيني (الدراسات الكلاسيكية).

[٢٢٢] الإمبراطورية اللاتينية أو إمبراطورية القسطنطينية اللاتينية، هو مصطلح أطلقه المؤرخون علي الدولة الصليبية التي أسسها القادة اللاتين بعد استيلائهم على القسطنطينية سنة ١٢٠٤م. وقد كان الغرض من إنشائها أن تخلف البيزنطيين في حكم الدولة الرومانية وادعي الأباطرة اللاتين حقهم في وراثة عرش بيزنطة. في ١٦ مايو سنة ١٢٠٤ توج بلدوين التاسع كونت فلاندرز إمبراطورا علي القسطنطينية كأول إمبراطورا لاتيني كاثوليكي يحكم مدينة قسطنطين العريقة.

تعرض البيزنطيون لأول مرة للاحتلال الذي استمر قائماً حتى عام ١٢٦١م. عندما تمكن ميخائيل الثامن باليولوغوس (١٢٢٣-١٢٨٢ م.) من استرداد القسطنطينية من أيدي اللاتين.

هذا هو التراث الأدبي والفكري والديني الذي قدمته منطقة فلسطين إلى مدينة القسطنطينية، ولكن ماذا كان موقف البيزنطيين ورد فعلهم إزاء هذه النهضة الفكرية القادمة إليهم من الشرق؟ نجيب بأن البيزنطيين تلقوا تراث فلسطين الفكري والأدبي والديني بمزيد من الاهتمام حتى أنه نشأ من كدح الشعب ومن أموال الأغنياء الزائدة على حاجتهم إحياءٌ عجيبٌ للآداب والفنون خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد. ذلك أن الدولة وإن ظلت إلى آخر أيام حياتها تسمى نفسها "الدولة الرومانية"، فإن ما فيها من العناصر اللاتينية، إلاّ القليل منها، كان قد اختفى كله تقريبًا ما عدا القانون الروماني. فأضحت اللغة اليونانية في الشرق البيزنطي من أيام هرقل هي لغة الحكومة والأدب والشعائر الدينية ولغة الحديث اليومي. وأصبح التعليم يونانياً، وكان كل حر من الذكور، وكثير من النساء، بل وكثير من الأرقاء، يتلقى قدراً من التعليم؛ وأحيا قيصر بارداس عام ٨٦٣ م. جامعة القسطنطينية التي تُركت لتضمحل وتموت، وذاعت شهرة هذه الجامعة بما كانت تدرسه من المناهج في فقه اللغة والفلسفة وعلوم الدين والرياضة والأحياء والموسيقى والآداب؛ وكان التعليم في العادة من غير أجر للطلاب ذوي المؤهلات، وكانت الدولة تتكفل بمرتبات المدرسين. وكثرت في البلاد دور الكتب العامة والخاصة (المكتبات)، وظلت تحتفظ بروائع المؤلفات اليونانية والرومانية القديمة التي جر عليها النسيان ذيوله في الغرب المضطرب.

وكان انتقال التراث اليوناني في هذا النطاق الواسع منبهًا للعقول ومقيدًا لها بآن واحد. فقد كان من جهة مقويًا للتفكير وموسعًا لمداه، ومشجعًا على الخروج من أساليب البلاغة الوعظية الرتيبة القديمة والجدول الديني. ولكن ثراءه كان عائقًا له من الابتكار وكان أهم ما تهدف إليه الآداب البيزنطية في ذلك الوقت هو أن توائم النساء المثقفات ذوات الفراغ؛ والرجال المثقفين الذين لا يعملون. وكانت هذه الآداب هيللينستية لا يونانية؛ ولهذا كانت تطفو على ظاهر الحياة البشرية ولا تتعمق إلى قلبها. وقد اقتصر التفكير بتأثير العادات التي كسبها في مراحله الأولى على دائرة المتمسكين بالدين القويم، وكان محطمو الأيقونات والتماثيل الدينية أتقى من القساوسة وإن كان رجال الكنيسة في ذلك العهد شديدي التسامح إلى حد عجيب.

خلال هذه النهضة الفكرية العلمية التي شهدتها مدينة القسطنطينية أخذ العلماء يحللون اللغة، ويبحثون ويلخصون في علم العروض، ويؤلفون الكتب المجملة، والتواريخ العالمية، ويجتمعون المعاجم والموسوعات والدواوين الشعرية.

وكان من أشهر رجالات عصر النهضة البيزنطية:

بولس الإيجيني (٨١٥–٨٩٠ م.): الذي أَلَّفَ موسوعة في الطب جَمَعَتْ بين نظريات المسلمين وتجاربهم وبين ما خلفه للطب جالينوس وأوريباسيوس[٢٢٣] الذي كان يتحدث فيها بلُغة تكاد تشبه لغة هذه الأيام عن جراحات سرطان القلب والبواسير وقنطرة المثانة واستخراج الحصاة منها.

---

[٢٢٣] كان طبيب الإمبراطور يوليانوس خلال القرن الرابع الميلادي.

ليون معلم الرياضيات: كان أعظم العلماء البيزنطيين خلال هذه الفترة معلمًا خامل الذكر معدمًا يدعى ليون التسالونيكي (حوالي ٨٥٠ م.)، لم تأبه القسطنطينية لوجوده حتى دعاه الخليفة المأمون إلى بغداد. ذلك أن أحد تلاميذه أسره المسلمون في حرب من الحروب وأصبح عبدًا لأحد عظماء المسلمين، وسرعان ما دهش هذا العظيم من علم هذا الشاب بالهندسة. وعرف المأمون خبره فأغراه بالاشتراك في نقاش مسائل هندسية في قصره. وأعجب الخليفة المأمون بعلمه، واستمع بشغف عظيم إلى ما قاله عن معلمه، وأرسل يدعو ليون إلى بغداد وإلى الثراء والجاه. واستشار ليون في ذلك موظفًا بيزنطيًا، ثم استشار هذا الموظف الإمبراطور، ثيوفيلس (٨٢٩-٨٤٢ م.)، فأسرع هذا إلى تعيين ليون أستاذًا. وكان ليون مُلمًا بكثير من العلوم فكان يؤلف في الرياضة والفلك والطب والفلسفة ويعلمها. وعرض عليه المأمون عدة مسائل في الهندسة والهيئة وسُرّ من إجابته عنها سرورًا بالغًا جعله يعرض على ثيوفيلس صُلحًا أبديًا وألفى رطل من الذهب إن هو أعاره ليون إلى أجل قصير فرفض ثيوفيلس هذا العرض وعين ليون كبيرًا لأساقفة تسالونيكي لكي يبعده عن متناول يد المأمون[٢٢٤].

البطريرك فوتيوس: يُعتبر فوتيوس (٨١٠-٨٩٣ م.) بلا جدال أعظم شخصيات الأدب البيزنطي في النهضة الأدبية البيزنطية خلال القرن التاسع الميلادي وارتبط اسمه بأهم أحداث التاريخ والأدب البيزنطي مثل تعميد السلاف والبلغار ومحاولة قيام وحدة بين بطاركة الشرق وأخيرًا انشقاق الكنائس.

---

[224] Θεοφάνους, *Συνεχιστής*, ed. I. Bekker, pp. 185-190.

ميخائيل بسيللوس: كان ميخائيل بسيللوس (١٠١٨–١٠٨٠ م.) من رجال هذه النهضة ومن حاشية الإمبراطور، مستشاراً للملوك والملكات، وكان فولتير عصره إلا أنه كان دمث الأخلاق متمسكاً بالدين، وفي وسعه أن يبهر الناس في كل موضوع؛ ولكنه كان يرسو على قرار مكين بعد كل نقاش ديني وكل ثورة في القصر. ولم يكن يسمح بحب الكتب أن يطغى على حبه للحياة؛ وكان يعلم الفلسفة في جامعة القسطنطينية، ومُنح فيها لقب "أمير الفلاسفة"؛ ثم دخل ديرًا، فلما وجد حياة الأديرة أهدأ من أن تطاق عاد إلى الدنيا، وكان رئيساً للوزراء من ١٠٧١ إلى ١٠٧٨ م.؛ ووجد من وقته متسعاً للكتابة في السياسة والعلوم والنحو واللاهوت وفقه القانون والموسيقى والتاريخ وسَجّلَ كتابه المعروف باسم *Χρονογραφια*[٢٢٥] أو "الحوليات"، حيث سَجَّلَ فيه الدسائس والمخازي التي حدثت في مائة عام تقريبًا (٩٧٦–١٠٧٨ م.) بصراحة منقطعة النظير وحماسة وكبرياء. وتكاد رسائل بسيللوس الشخصية تبلغ من السحر والبلاغة ما بلغته رسائل شيشرون، وكانت خطبه وأشعاره وكتبه حديث الناس في زمانه؛ وكانت ملحه الخبيثة ونكاته القاتلة حافزًا مثيرًا وسط علم معاصريه الجم الثقيل.

كان الفن أبرز نواحي النهضة البيزنطية؛ ذلك أن حركة تحطيم الأيقونات والتماثيل الدينية قد حرمت تمثيل الكائنات المقدسة بالنحت المجسم أو بالصور وإن كانت الثانية أقل صرامةً منها في الأولى. ولكنها

---

[225] *Chronographia*, ed. É. Renauld, Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077), 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1926; 2:1928 (repr. 1967): 1:1-154; 2:1-185.

عوضت الفنان عن هذا التحريم بأن حررته من الاقتصار الممل على الموضوعات الكنسية، ونبهته إلى ملاحظة الحياة الدنيوية وتصويرها وتزيينها فقد اتخذ موضوعات لفنه بدل أباطرة الأسر الحاكمة والأشراف المناصرين لها والحادثات التاريخية ووحوش الغاب ونباتات الحقول وفاكهتها وما يجري في البيوت من حوادث تافهة. وأنشأ باسيليوس الأول في قصره "الكنيسة الجديدة"، وزينها كلها باللآلئ الجميلة والذهب والفضة البراقة والفسيفساء والحرير والرخام مما لا يحصى أنواعه.

وقد أَخْرَجَتِ النهضة البيزنطية في جميع هذه الأراضي والمدن، كما أَخْرَجَتْ في العاصمة نفسها، سيلاً من الروائع الفنية في الفسيفساء والنقش الدقيق، والفخار، والميناء، والزجاج، والخشب، والعاج، والبرونز، والحديد والجواهر، والأقمشة المنسوجة، والمصبوغة، والمنقوشة، بمهارة يخر بها العالم كله. وكان الفنانون البيزنطيون يصنعون أكواباً من الزجاج الأزرق، نقشت عليها تحت سطحها، أغصان وأوراق أشجار، وطيور، وصور آدمية، وآنية زجاجية، ذات رقاب مطلية بالميناء عليها زخارف عربية الطراز وأزهار؛ وأشكال أخرى من الزجاج بلغت من الدقة حداً جعلها هي خير ما أهداه الأباطرة البيزنطيون إلى رؤساء الدول الأجنبية. واحتفظ صائغو الحلي الذهبية وقاطعو الجواهر بذروة مجدهم الفني حتى القرن الثالث عشر، ولا تزال كنوز كنيسة القديس مرقس بالبندقية مليئة بثمار فنهم"[٢٢٦].

---

[٢٢٦] كتاب "قصة الحضارة" لويل ديورانت، الكتاب الخامس، الفصل الخامس "النهضة البيزنطية"، ص. ٤٩٩٥ وما بعدها.

ولا ننسى في هذا المقام ما قاله الأستاذ الفرنسي بول لوميرل عن فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي": "إنها، وإن كانت أفقر فترات الأدب البيزنطي كله في الانتاج الأدبي والفكري، إلا أننا يجب أن نقبل فكرة أنها كانت تحمل في طياتها "نضجًا متأخرًا"، الذي أتى بثماره خلال القرن التاسع الميلادي"[٢٢٧].

ثانيا: حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية خلال القرنين من الثامن إلى العاشر الميلادي

الحركة الثانية التي ظهرت في الشرق وساهمت فيها الولاياتُ الشرقية البيزنطية بحظ وافر كانت حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية خلال القرنين الثامن والتاسع للميلاد والتي كان لسوريا فيها دورٌ عظيمٌ. يُقصد بحركة الترجمة هنا نقلُ التراث الإغريقي إلى الشرق وخاصةً إلى العالم الإسلامي فى زمن الخلافة العباسية. في هذه الحركة كان لمسيحيي الشرق السريان من مناطق سوريا والرُّهَا وحاران وبلاد ما بين النهرين إسهامٌ أساسيٌ وكلها كانت مراكز تعليم يونانية، ذات مدارس عليا، تُقَدِّمُ تعليمًا خطابيًا ونحويًا عاليًا قائمًا على التراث الديني السرياني[٢٢٨]. ونقلُ هذه الثقافة الإغريقية إلى العرب المسلمين لم يحدث من

---

227 P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὑμανισμός*, σ. 71.

228 D. J. Ṣahas, Cultural interaction during the Umayyad period, see supra.

فراغ، بل العديدُ من الترجمات تَمَّتْ أولاً من اليونانية إلى السريانية قبل ظهور الإسلام بحوالي قرنين من الزمان[٢٢٩]، ثم تُرْجِمَتْ هي نفسُها بعد ذلك إلى اللغة العربية. وقد خَدَمَ السريانُ الطبَ في العصر العربي بالممارسة والترجمة والتأليف والتعليم وكان أكثرُهُمْ فلاسفةً وأطباءَ معًا لأن دراستهم الطبية لم تكن منفصلةً عن دراستهم الفلسفية. فإبداع هؤلاء الأطباء يندرج ضمن الحضارة العربية، طالما أنهم نشأوا داخل الدولة العربية وتكلموا لغتها ونَعِمُوا واستفادوا من دعمها المعنوي والمادي، فقد كانوا من أطباء البلاط وكانت أغلب مؤلفاتهم بالعربية. وكان السريان ينقلون الكتبَ اليونانية إلى لغتهم السريانية ثم يترجمونها بعدئذ إلى العربية. وهكذا أصبحوا حَلَقَةً للإتصال بين الثقافة الهيلينية والثقافة العربية وقد وصلت الثقافة الهيلينية إلى الفكر العربي عن طريق السريان واللغة السريانية.

كانت حركةُ الترجمة والنقل واحدةً من اللحظات الركيزية في بواكير الحضارة العربية الإسلامية، فَمِنْ خلالها تعرف العرب المسلمون على الآثار الباقية من القرون الخالية وكذلك على المتون (النصوص) الرئيسية في العلم السابق عليهم. فكان ذلك بمثابة إشارة الانطلاق في مسيرة التحضُّر التي امتدت عدة قرونٍ تالية. ونودُّ التأكيد على أن حركة الترجمة والنقل لم تتطوَّر خلال هذه المراحل السابقة بمعزلٍ عن ظروف موضوعية أدَّتْ إلى توالى المراحل واكتساء كلُ مرحلةٍ منها بطابعٍ مميز. فلم يكن الأمر تتابعًا زمنيًا ساذجًا، مجتثًا من سياقاته المعرفية وإنما

[229] G. D. Ziakas, Greek Thought to Christian East and Arabic Islamic Tradition, see supra.

كانت لكل مرحلةٍ أزمةٌ دافعةٌ، ثم تواصلت المراحلُ .. فأُطْلِقَ على المجموع: حركة الترجمة والنقل.

ولكي نفهم الدور الذي لعبته الولايات الشرقية البيزنطية في حركة الترجمة نعرض رسالةً للمترجم السرياني حُنَيْن بن إسحاق العَبَادي، أشهر المترجمين العرب من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية خلال القرن التاسع الميلادي. فبخلاف الترجمات العديدة التي قام بها، إذ كان يعرف اللغات الفارسية واليونانية والسريانية والعربية، كَتَبَ حُنَيْن بن إسحاق أيضًا العديد من الأعمال الطبية ومنها عملٌ بعنوان: "فهرس جالينوس"، يَصِفُ فيه ترجمات جالينوس التي تَمَّتْ من اليونانية إلى اللغتين السريانية والعربية. هذا العمل كُتِبَ على شكل رسالةٍ وأرسلها حُنَيْن بن إسحاق إلى صديقٍ له بعنوان: "رسالة إلى على بن يحيى بن المنجم"[٢٣٠]، الذي كان قد طلب من الأول وصفًا دقيقًا عن كل الطبيب اليوناني جالينوس التي كانت غير معروفة له. في هذه الرسالة التي يُؤَرَّخُ لها بعامي ٨٥٥-٨٥٦ م.[٢٣١] يوضح حُنَيْن بن إسحاق أن مترجمي أعمال جالينوس كانوا جميعهم مسيحيين سريان وأن ثقافتهم ومقدرتهم اللغوية لابد أنها كانت كبيرةً بقدر معرفتهم للغات. فكانوا يعرفون اللغة اليونانية والسريانية والعربية ولم يكن من اليسير على هؤلاء المترجمين ترجمةُ ونقلُ أعمال جالينوس بما فيها من مصطلحاتٍ طبيةٍ عسيرةٍ من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية حيث كلُ لغةٍ لها مميزاتها وخصائصها اللغوية في مرحلة مهمة من حياة

---

[230] Ibn An-Nadīm, *Al-Fihrist*, Beirut 1978, Vol. 1, pp. 403, 417.

[231] Max Meyerhof, New light of Ḥunayn Ibn Isḥāq and his period, *Isis* 8/4, (1926), pp. 685-724.

الكنائس الشرقية تكونت فيها المصطلحات الفلسفية والتعابير اللاهوتية باللغة العربية. وقد قام المسيحيون في تلك الحقبة بدورٍ رئيسي، إذ كانوا على رأس المترجِمين والنقلة من اليونانية والسريانية إلى العربية وانبرى عددٌ منهم للدفاع عن عقيدة ديانته باللغة التي أصبحت أداة الاتصال الثقافي وقد دخلت إلى بلدان الشرق ومدنه مع أصحاب الفتح السياسي العسكري آنذاك. ولكن روح التقليد الهيلينستي العلمية التى كانت لاتزالُ منتشرةً في الولايات الشرقية البيزنطية ساعدت هؤلاء المترجمين على القيام بهذا العمل الدقيق.

يقول حُنَيْن بن إسحاق في رسالته إلى على بن يحيى بن المنجم:

"هذه هى الكتب التي اعتاد طلابُ مدرسة الأسكندرية الطبية قراءتها بنفس الترتيب الذي اتبعته أنا في القائمة التي قُمْتُ بها. اعتاد هؤلاء الطلاب أن يجتمعوا كل يوم تقريبًا لقراءة وتفسير هذه الأعمال بنفس الطريقة التي يجتمع بها أصدقاؤنا المسيحيون اليوم في المؤسسة التعليمية المعروفة باسم σχολή "مدرسة" وذلك لدراسة عملٍ من أعمال الْكُتَّابِ القدماء. أما بخصوص كتابات جالينوس فكان كلُ طالبٍ يقرأها لنفسه بعد دراسةٍ تمهيديةٍ للكُتُبِ المشار إليها تمامًا كما يقرأ أصدقاؤنا اليوم تفاسير الكتب القديمة"[٢٣٢].

نعلم من هذه الرسالة أنه خلال منتصف القرن التاسع الميلادي وربما قبل ذلك، كانت عاداتُ وتقاليدُ مدرسة الأسكندرية لا تزال حيةً ويتبعها

---

[232] G. Bergsträsser, *Ḥunayn Ibn Isḥāq über die syrischen und arabiscen Galen–Übersetzungen= Risāla*, Leipzig, Deutsche Morgenländishce Gessellschaft 1925.

الدارسون المسيحيون والأطباء في بغداد[٢٣٣]. هذا يثبت أن منهج مدرسة الأسكندرية في التعليم كانت لايزال مُستَخدَمًا أيضًا في صورتها العربية وأن التقاليد اليونانية في التعليم والدراسة كانت لا تزال حيةً وفَاعلةً في الولايات الشرقية البيزنطية حتى عام ٨٥٦ م. وبالتأكيد من قبل[٢٣٤]. وظلت المدارس السريانية كذلك مفتوحةَ الأبوابِ في عهد الدولة الأموية كما كانت في الدولة البيزنطية. وقد حَفَظَتْ اللغةُ السريانية بعضَ الكتب اليونانية التي فُقِدَ أصلها وقد كانت الترجمةُ التي أنجزها السريان في عهدها الأول ترجمةً حرفية تقريبًا ثم تحرر المتأخرون من حرفية الترجمة.

هذا يدفعنا إلى افتراض أنه كانت هناك ملخصاتٌ يونانيةٌ وسريانيةٌ لأعمال المنطق الأرسطي حتى يتسنى لنا فهم الطرق والوسائل التي انتقل بها التعليمُ الفلسفي البيزنطي إلى العالم الإسلامي خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد[٢٣٥]. وهكذا نجد أن نقل وترجمة المتون اليونانية القديمة من فلسفةٍ وطبٍ إلى اللغة العربية خلال العالم العربي القديم يُعَدُّ دليلاً دامغًا على ازدهارٍ أو على الأقل وجودِ وبقاء الموروث الهيلليني في الولايات الشرقية البيزنطية. وبطريقة أخرى، نستطيع أن نقول إنه خلال

---

[233] Max Meyerhof, New light of Ĥunayn Ibn Isĥāq and his period, see supra.

[234] *The Legacy of Islam*, ed. by T. Arnold & A. Guillaume, see Science and Medicine, by Max Meyerhof, Oxford 1931, p. 319.

[235] M. Roueche, A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology, *JÖB* 29 (1980), pp. 71-98.

حركة الترجمة أصبح العالمُ الإسلامي وريثًا للثقافة اليونانية القديمة وبدون هذه الثقافة ما كان للثقافة الإسلامية الكلاسيكية أن تنضج[٢٣٦].

أما المراكز العلمية للسريان فنذكر منها الآتي:

١. جنديسابور:

جنديسابور مدينة في خوزستان، في الأحواز (الأهواز)، تقوم مقامها الآن مدينة شاه آباد في الجنوب الغربي من إيران. أسسها الملك الساساني (شابور الأول)، الذي تزوج ابنة الإمبراطور البيزنطي أورليانوس وشيد لها هذه المدينة ومنح الأطباء الذين رافقوها مكانًا لبناء مدرسة ومستشفى، فانتقل بذلك الطب اليوناني إلى بلاد فارس. وقد عني كسرى أنوشروان (٥٣١ – ٥٧٩ م.)، بمدينة جنديسابور وجامعتها، فساعد على توسع علوم الطب، كما أوعز بوضع مُؤَلَّفٍ في السموم بلغ ثلاثين مجلدًا، نقله العرب فيما بعد إلى لغتهم. كانت مدرسة طب جنديسابور في أوج مجدها حين فتح العرب بلاد فارس سنة (١٩ هـ-٦٤٢ م.) في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وقد التقت فيها حضارة اليونان بحضارات الشرق بفضل العلماء السريان، فجعلوها مركزًا مرموقًا بين مراكز الدولة الإسلامية العلمية. كانت لغة العلم في جنديسابور اليونانية مع اللغات الفارسية والسريانية والعربية. كان للسريان إسهامٌ كبيرٌ في جنديسابور وشهرةٌ واسعةٌ، لذلك فقد اعتمد الخلفاء المسلمون عليهم في العلاج والترجمة.

---

236 G. E Von Grunebaum, The sources of Islamic Civilization, *Der Islam* 46/1-2 (1970), pp. 1-50.

٢. الرها:

الرها هي إديسا (Edessa) وحاليًا " أورفه" (Urfa) وهي أقدم مقر للمسيحيين السريان. وكان في الرها مدرسة طبية أُلْحِقَ بها مستشفتان وكانت تُلْحَقُ بها مدرسةٌ وأراضٍ لزراعة النباتات الطبية بحسب المعيار الذي وضعه الساسانيون لدى إنشاء مستشفى جنديسابور.

٣. حرّان:

تقع حَرّان على أحد روافد الفرات الشرقية في سوريا وسكانها من السريان الوثنيين الذين انتحلوا الصابئية تَستُّرًا لِيُعِدَّهُمْ المسلمون من أهل الكتاب. انتقلت إليها وإلى أنطاكية معارف مدينة الأسكندرية الهيللينية ولاسيما الطبية لانقطاع صلتها بالروم ولهذا واصل السريان في أنطاكية وحَرّان حمايةَ تراثٍ بيزنطة وتنميته ونقله إلى بغداد[٢٣٧]. لقد كانت حَرّان مع المدن السورية المهمة الأخرى مراكز علمية تقوم فيها الدراسات العلمية والفلسفية والدينية (الكنسية) ولما جاء المسلمون حافظت على مكانتها وأهميتها العلمية لجهل الفاتحين باللغتين الإغريقية واللاتينية التي كان يتقنها الكثير من أبناء السريان سواء المسيحيين والوثنيين (الصابئة). لذلك فقد اعتمد العرب في أولِ أمرهم على ترجمات أخرجها لهم السريان وكانت طريقة هؤلاء السريان أن ينقلوا الْكُتُبَ اليونانية إلى لغتهم

---

[٢٣٧] من الإسكندرية إلى بغداد، عنوان دراسة بديعة لماكس مايرهوف، ترجمها د. عبد الرحمن بدوي وتعرّضت لانتقال مجالس التعليم الطبي الهلينستي من الإسكندرية إلى الشام، حتى استقر أمرها ببغداد.

السريانية ثم بعدئذ من السريانية إلى العربية. وهكذا أصبحوا أعظم حلقة للاتصال بين الثقافة الهيلينية والحضارة العربية.

٤. الحيرة:

كانت الحيرة (حيرتا – بالسريانية – مخيم أو معسكر) والتي تقع على بعد ٥ كيلو مترات جنوبي الكوفة، مركزًا حضاريًا في عهد المناذرة[٢٣٨]، حيث كانت عاصمتهم. وفي الحيرة كان يسكن، بالإضافة إلى العرب، الأنباط (وهم سكان العراق القدماء) والإيرانيون والروم وهم من أديان مختلفة، زرادشتية ونصرانية ويهودية وصابئة وكانت ملتقى الحضارات القديمة وأهلها يتكلمون في الغالب العربية ويكتبون بالسريانية لكثرة المسيحية فيها ويستخدمون الخط النبطي (الذي عُرِفَ بالكوفي بعد الفتح الإسلامي) وكانوا يعرفون الفارسية والآرامية. وقد فقدت الحيرة أهميتها بعد الفتح الإسلامي ولاسيما بعد إنشاء الكوفة القريبة منها. غير أن كنائسها وأديرتها القريبة أصبحت منبعًا لرواد المعرفة من المؤرخين العرب، حيث كان باستطاعتهم شراء المخطوطات التي كانت متداولة وفى متناول اليد ويمكن تدارسها والنقل عنها. وكان في العراق، المحتل من قبل الإيرانيين الساسانيين، قد توفرت، قبيل قدوم العرب المسلمين الفاتحين إليه، ظروف موضوعية وذاتية لأن يمارس المسيحيون نشاطهم بحرية أوفر، نتيجة تطور العلاقات الاجتماعية وتسامح

---

[٢٣٨] المناذرة سلالة عربية حكمت العراق قبل الإسلام وقد كانت هناك هجرات تدريجية حدثت بعد خراب سد مأرب في اليمن بعد "السيل العرم"، أي بدءاً من أواخر الألف الأول قبل الميلاد. فكان من هذه الهجرات هجرة تنوخ التي منها بنو لخم إلى العراق واتخاذهم الحيرة عاصمة لهم.

السلطة الإيرانية الزرادشتية – غير التبشيرية – مما خلق ظروفًا أفضل لممارسة النساطرة السريان، الفرقة الأكثر قبولاً وتجاوبًا مع السلطة الساسانية، لمجمل نشاطاتهم الدينية والثقافية والحضارية وإن كانت على العموم غير عميقة وذات أبعاد غير فسيحة.

٥. بغداد

هى عاصمة الدولة العباسية التي أسسها الخليفة الأول العباس. أصبحت بغدادُ، خلال عصر هارون الرشيد، عصر الإسلام الذهبي، عاصمةَ العالم في الثقافة والسياسة والاقتصاد. وقد نشّط الخليفة الرشيد العلوم بجميع الوسائل وتبعه في ذلك رجاله فزادوها تبسيطًا في الأبحاث وتوسعًا في العلاج ومهارةً في الجراحة والتشريح وخبرةً في العقاقير وتركيبها ومعرفةً في الكيمياء وتحليلها وكانوا قد استقدموا إليهم كثيرين من أطباء تلك الأمم فَطَبَّبُوا الخلفاءَ ونقلوا لهم الْكُتُبَ. وقد اشتهر من خلفاء العباسيين المنصورُ والمأمونُ بحبهما للتوسع العلمي ورغبتهما في التطلع إلى آفاقه البعيدة مما أثار سخط الجامدين عليهما.

أما الخليفة المنصور فقد داخَلَ الخلفاء ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة وسألهم صلته بما لديهم من كُتُبِ الحكماء والفلاسفة وعَيَّنَ لها مَهَرَةَ التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها، ثم شَجَّعَ الناسَ على قراءتها ورَغَّبَهُم في تَعَلُّمِهَا، فازدهرت سوقُ العلم في زمانه وقامت دولةُ الحكمة في قصره وتنافس أولو النباهة في العلوم لِمَا كانوا يرونه من الْحُظْوَةِ التي ينالها أصحابُ العلم عند الخليفة واهتمامِهِ بهم وتقديرِهِ لهم، فكان يخلو بهم ويأنس لمناظرتهم ويُسَرُّ بمذاكرتهم وينالون عنده المنازل الرفيعة

والمراتب السَّنيَّة، حتى صارت الدولةُ العباسية تضاهي الدولة الرومانية عندما كانت في أوج حضارتها. ولم يَمْضِ أكثرَ من ثلاثة أرباع القرن الأول لتأسيس بغداد حتى تم للعالم العربي أن يقف على أهم كتب أرسطو الفلسفية وعلى نُخْبَةٍ من كتب الشروح لأهل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وعلى جُمْلَةٍ من كتب جالينوس الطبية وطائفةٍ من الكتب العلمية الفارسية والهندية.

٦. دار الحكمة في بغداد ودور الأطباء السريان فيها

أنشأ الخليفةُ الرشيد سنة (١٧٤ هـ/ ٧٩٠ م) دارَ الحكمة البغدادي وكانت مكتبةً ومركزًا علميًا ودارَ ترجمةٍ. وقد كان هذا الدارُ من وجوهٍ كثيرةٍ أعظمَ المعاهد الثقافية التي نشأت بعد مكتبة الاسكندرية التي أُسِّسَتْ في القرن الثالث قبل الميلاد. وقد تُرْجِمَ ما وُجِدَ من الكتب القديمة اليونانية في أنقرة وعمورية وغيرها من بلاد الروم خلال الحروب مع البيزنطيين، بعد نقلها إلى دار الحكمة البغدادي وكذلك ما كان يُهْدَى للخليفة من كُتُبٍ من الأباطرة البيزنطيين وما يُرْسِلُ الخليفةُ لشرائه. وقد كَلَّفَ الرشيدُ الطبيب السرياني يوحنا بن ماسويه بإدارتها وجعله أمينًا للترجمة ورَتَّبَ له كُتَّابًا مَهَرَةً لتدوين الترجمة ونسخها، فترجم كثيرًا من الذخائر اليونانية. كانت دار الحكمة منارًا للثقافة والفكر في العالم ذلك الحين. وفي سنة (٢٠٨ هـ / ٨٢٣ م.) قام الخليفة المأمون بتدعيم دار الحكمة البغدادي بالعلماء والمترجمين وقد عَيَّنَ حُنَيْنَ بن إسحاق السرياني قَيِّمًا على دار الحكمة وَوَضَعَ بين يديه مترجمين، فكان حُنَيْنُ يراجع ما يترجمونه من كُتُبٍ.

٧. فلسطين

ومن فلسطين ظهر إسهامٌ آخرُ في الأدب البيزنطي خلال الفترة موضع الدراسة وكان السبب هو تَبَنِّي هذه المجتمعات، المعروفة باسم الملكانيين[٢٣٩] الأرثوذكس، للغة العربية. فخلال القرن التاسع الميلادي حدث تطويرٌ وتعديلٌ في الولايات الشرقية البيزنطية (سوريا وفلسطين)، عندما كَيَّفَ الرهبانُ المتحدثون اللغة العربية، وعلى وجه الخصوص رهبانُ دير القديس مار سابا ورهبانُ أديرة أخرى والمسيحيون الذين كانوا يعيشون في مجتمعات إسلامية، عندما كَيَّفُوا أنفسهم على العيش وِفْقًا للعادات والتقاليد الجديدة[٢٤٠].

فَمِنْ هؤلاء المسيحيين مَنْ اعتنق الإسلامَ، أمَّا الذين ظَلُّوا مُخْلِصِين لإيمانهم المسيحي وظَلُّوا مسيحيين فقد استبدلوا لغتهم اليونانية التي كانوا يعتبرونها "لغةً مُقَدَّسَةً" *lingua sacra* باللغة العربية التي كانوا ينظرون إليها على أنها "لغةٌ غَرْبِيَة" *lingua franca*[٢٤١] وأصبح الأدب اليوناني، ولأولِ مَرَّةٍ في تاريخه، يُكْتَبُ باللغة العربية عندما أصبحت هي لغة

---

[239] B. I. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α´*, σ. 731.

[240] S. Griffith, What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century: Byzantine Orthodoxy in the world of Islam, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? In Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1996, Ed. Leslie Brubaker, Ashgate Variorum 1998, pp. 181-193.

[241] Joshua Blau, A Melkite Arabic Literary Lingua Franca from the second half of the first Millennium, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1 (1994), pp. 14-16.

الكنيسة المكتوبة[٢٤٢]. وبمجرد أن حدث هذا التحول الخطير في تاريخ الأدب البيزنطي وانتشرت اللغة العربية بين مسيحيي الشرق، حتى أخذ المسيحيون الملكانيون في تطوير الأدب الكنسي العربي وأصبحوا هم أَنْفُسُهُمْ حَمَلَةَ مِشْعَلِ الثقافة في العالم الإسلامي[٢٤٣]. فكان عملُ هؤلاء الملكانيين ذا شِقَّيْن: فهم لم يترجموا فقط الْكُتُبَ الكنسية وكتابات الآباء الأرثوذكسيين إلى اللغة العربية بل أيضًا كانت لهم كتابتهم الخاصة. وكان نشاطهم الثقافي الفَعَّال يتمركز في مدينة أنطاكية وجنوب فلسطين[٢٤٤] وخاصةً في دير القديس مار سابا، الذي كان يُعَدُّ في ذلك الوقت مركزًا ثقافيًا تنويريًا. ففي هذه المنطقة ظهر عددٌ من الترجمات من النصوص اليونانية الأصلية إلى اللغة العربية. ومن دير القديس مار سابا على وجه الخصوص ظهرت شخصيتانِ أدبيتانِ عظيمتانِ كان لهما كبيرُ الأثرِ على الأجيال التالية عليها ألا وهما القديس يوحنا الدمشقي، السابق الذكر، الذي دَرَسَ أعمالَ أفلاطون الفلسفية ومنطق أرسطو والشخصيةُ الثانيةُ كان ثيوذوروس أبو قُرَّة (٦٨٠–٧٧٥ م.)، أسقف حَرَّان، الذي كان أولَ من تَرْجَمَ كِتَابَ أرسطو "التحليلات الأولى" إلى

[242] J. Shepard, Byzantine relations with the outside world in the Ninth Century: an introduction, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? in Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1996, ed. Leslie Brubaker, *Variorum* 1998, pp. 167-179.

[243] S. Griffith, From Aramaic to Arabic: the languages of the monasteries of Palestine in the Byzantine and early Islamic periods, *DOP* 51 (1997), pp. 11-31.

[244] Γ. Δ. Ζιάκας, *Ἰσλάμ: Θρησκεία καὶ Πολιτεία*, σ. 142.

اللغة العربية[245]. وقد وَرَدَ في "فِهْرِسْت" ابن النديم أن ثيوذوروس أبا قُرَّة هو مترجمُ العمل الذي يُنْسَبُ إلى أرسطو المعروف بعنوان: *De virtutibus animae* "عن فضائل النفس" من اليونانية إلى العربية[246]. كلا هاتين الشخصيتين الأدبيتين قد ساهمت في تقديم الفكر الأرسطي إلى العرب[247]. وهكذا نجد أنه منذ نهايات القرن الثامن وبدايات القرن التاسع للميلاد أخذ "النشاطُ الأدبي" لرهبان أديرة فلسطين يتجه نحو اللغة العربية[248]. ومعظم هذا النشاط كان يَضُمُّ الكتاباتِ الأصلية وترجمةَ أعمالٍ من اليونانية إلى العربية[249].

نشير أخيرًا إلى نوعٍ آخَرَ من الترجمات، ألا وهو الترجمة من السريانية إلى اليونانية، تلك الترجمات التي كان لها دورٌ كبيرٌ حتى اليوم. فخلال القرنين الرابع والخامس للميلاد تُرْجِمَ من السريانية إلى اليونانية عملٌ بعنوان: *Μοῖρα* "المصير" وهو لكاتبٍ سرياني من القرن الثالث الميلادي، معروفٍ باسم أراميوس الفيلسوف وتُرْجِمَتْ كذلك أعمالٌ عديدةٌ للشاعر الكنسي الشهير القديس مار أفرام السرياني. أما منذ القرن الثامن

[245] Idem, p. 143.

[246] John c. Lamoreaux, The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited, see supra; S. H. Griffith, *Theodore Abu Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992, pp. 25, 26, Ibn An-Nadim, *Al-Fihrist*, vol. 1, p. 35, reading Qurrah for Izzah.

[247] G. D. Ziakas, Greek Thought to Christian East and Arabic Islamic Tradition, see supra.

[248] R. L. Wilken, *The land called Holy*, p. 251.

[249] Y. Hirschfeld, Euthymius and his Monastery in the Judean Desert, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 43 (1993), pp. 339-371.

الميلادي فقد تُرْجِمَتْ من السريانية إلى اليونانية "رؤيا ميثوديوس المنحول" *Ἀποκάλυψις τοῦ Ψευδο–Μεθοδίου* وجزءٌ كبيرٌ من نُسْكيّاتِ القديس مار إسحاق السرياني أسقف مدينة نينَوَى"[٢٥٠]، التي تَمَّتْ في دير القديس مار سابا بفلسطين وأنجزها الراهبان باتريكيوس وأفراميوس"[٢٥١]. هذه الترجمة اليونانية صارت تُمَثِّلُ أساسَ عددٍ كبيرٍ من ترجماتٍ أخرى إلى اللغات العربية والجيورجية واللاتينية والسلافية (خلال القرن الثاني عشر) والأثيوبية والروسية"[٢٥٢].

ويمكن أن نلاحظ أن بعض التقاويم الشرقية التي استخدمها المؤرخ البيزنطي ثيوفانيس قد كُتِبَتْ أصلاً باللغة اليونانية، أما البعضُ الآخر فقد تُرْجِمَ من السريانية إلى اليونانية. ومن مصادر ثيوفانيس تقويمٌ

---

[250] S. Brock, *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy*, p. 10.

[٢٥١] بخصوص كتاب "النسكيات" *"Τὰ Ἀσκητικά"* للقديس اسحاق السرياني هناك مخطوط قديم في دير القديس مار سابا في فلسطين يرد فيه ما يلي:

«Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἰσαάκ Σύρου καὶ ἀναχωρητοῦ, τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς φιλοχρίστου πόλεως Νινευὶ λόγοι ἀσκητικοί εὑρεθέντες ὑπὸ τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν τοῦ Ἀββᾶ Πατρικίου, καὶ τοῦ Ἀββᾶ Ἀβραμίου. Οἱ δὲ ὑπ'αὐτοῦ περιεχόμενοι λόγοι ὀγδοήκοντα ἑπτά»,

"عظات نسكية لأبينا القديس إسحاق السوري المتوحد، الذي صار أسقفاً على المدينة المحبة للمسيح نينوى، عثر عليها أبوانا القديسان باتريكيوس وأفراميوس. وهي تشتمل على سبعة وثمانين عظة".

see Joachim Spetsieri, Τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου, Ἀθήνα 1895; S. Brock, Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian, *The Sabbaite Heritage*, pp. 201-208; D. Miller, *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston 1984.

[252] J. Patrich, The Sabbaite Heritage, *The Sabbaite Heritage*, ed. Joseph Patrich, p. 10.

شرقيٌ مفقودٌ الآن ولكنه كان قد إستُخْدِمَ بواسطة ميخائيل السرياني (١١٣٣–١١٩٩ م.)"[٢٥٣].

أما الترجمات من اليونانية إلى السريانية فكانت تشكل مادةً ذات قيمة كبيرة إذ أن هذه النصوص ذاتها قد تُرْجِمَتْ في وقتٍ لاحق إلى اللغة العربية وكانت تُعْتَبَرُ المادة الأولى التي وَضَعَتْ الأسسَ التي شَكَّلَتْ، من خلال ترجمات أعمال أرسطو وباقي كُتَّابِ الفكر اليوناني، التقليدَ العربي. هذا العمل الأول الذي قام به السريان المسيحيون كان أساسيًا للترجمات العربية التي أُنْجِزَتْ بعد ذلك"[٢٥٤].

[253] Nina Pigulevskaja, Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles, *JÖB* 16 (1967), pp. 55-60; G. L. Huxley, On the Erudition of George the Synkellos, p. 216; N. Serikkof, Ancient Greece and Byzantium through Arabic Eyes: Types of medieval translations from Greek into Arabic, see supra.

[254] G. D. Ziakas, Greek Thought to Christian East, p. 87.

استمرت الحياة الديرية (الرهبانية) المسيحية مُزْدَهِرَةً حتى بعد الفتوحات الإسلامية وذلك في منطقة الصحراء اليهودية[٢٥٥] وكانت تُمَثِّلُ، أثناء الفترة موضع الدراسة، العاملَ الأساسي في تكوين الفكر الإسلامي. فالأديرة استمرت متطورةً رغم فترات التراجع التي شهدتها بعضُهَا بسبب الفتوحات الإسلامية. وإِبَّانَ الدولة الإسلامية الأولى ازدهرت الأديرةُ وكانت معاقلَ مسيحيةً في منطقة فلسطين حتى أن النشاط الأدبي في هذه الأديرة شَهِدَ نوعًا من التغيير بالمقارنة بالنشاط الإبداعي الذي كان سائدًا في العصر السابق[٢٥٦] وحتى الأدباء أنفسهم قد قاموا بملئ فراغ المؤسسات التعليمية في منطقة الشرق الأوسط القديم[٢٥٧].

يمكن أن نُلاَحِظَ هنا أنه بعد سقوط المراكز الهيللينية التعليمية الكبرى مثل الأسكندرية وأنطاكية وغزة إلخ في أيدي العرب، كانت مدينةُ بيت المقدس (أورشليم) والأديرةُ المحيطة بها هى أكثر الأماكن

[255] R. Schick, Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period, *The Biblical Archeological* 51 (1988), pp. 218-221+239-240.
[256] Bouria Bitton–Ashkelony & Aryeh Kofsky, Monasticism in the Holy Land, *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, p. 288.
[257] Garth Fowden καὶ E. K. Fowden, pt. II, Christianity and the Umayyads, pp. 149, 159, 162, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Κέντρον Ἑλληνικῆς καὶ Ῥωμαϊκῆς ἀρχαιότητος εἰς τὸ Ἐθνικὸν Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Μελετήματα 37.

إنتاجًا في مجال التعليم اليوناني[٢٥٨] وخصوصًا في دير القديس مار سابا وفي سوريا، مَقَرّ أولِ خلافةٍ إسلامية. فهذه المناطق كانت تُمَثِّلُ معاقلَ هامةً للفكر اليوناني ومخازنَ للكُتُبِ اليونانية أكثر من القسطنطينية ذاتها في ذلك الوقت[٢٥٩]، الأمرُ الذي يؤكده وجودُ عددٍ كبيرٍ من المصادر التي استخدمها كُتَّابُ الفترة موضع الدراسة.

ظلَّتْ اللغةُ اليونانيةُ صامدةً ومستخدمةً حتى بعد الفتوحات الإسلامية، ليس فقط في المناطق التي كانت وقتًا ما مشتهرة بالتعليم الهيللينستي بل في دارِ الخلافةِ نفسه (أي مدينة بغداد)، الأمر الذي سَهَّلَ عمليةَ ترجمةٍ ونَقْلِ النصوص اليونانية القديمة إلى اللغة العربية[٢٦٠]. وحتى التعليم اليوناني لم يحدث قطْ أن تَعَرَّضَ لِجُرْحٍ مُميتٍ بل ظَلَّ يُقَدِّمُ ثمارًا أدبيةً حتى بعد تغير موقفِ وسياسةِ العرب وخاصةً بعد موت الخليفة هارون الرشيد عام ٨٠٩ م.، عندما أعطت حالةُ الفوضى التي سادت في الفترة من (٨٠٩– ٨١٣ م.) فرصةً لنهبٍ وسلبِ الأديرة.

ويؤكد الأستاذ سيريل مانجو C. Mango على أن سببَ ازدهارٍ، بل قُلْ بالأَحْرَى استمرارِ الأدبِ والتعليمِ اليوناني بعد الفتوحات الإسلامية في منطقة سوريا وفلسطين (خلال القرن الثامن الميلادي) مَرَدُّهُ طبيعةُ

---

258 C. Mango, Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest, p. 150.

259 C. Mango, Βυζάντιο: *Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, p. 165.

260 Nike Koutrakou, Highlights in Arab-Byzantine Cultural Relations (IXth-XIth Centuries AD.): An Approach Through Diplomacy, *Cultural Relations Between Byzantium and the Arabs*, (eds.) Yacoub Yousef al-Hijji & Vassilios Christides, Athens 2007, pp. 85-100.

الفتوحات الإسلامية السريعة وغير المدمرة[261] ولَكِنَّ، حسب تقديري، فحصَ الأمرِ من جهةٍ واحدةٍ فقط قد يقلل من الدور الذي قام به أدباءُ الفترة موضع الدراسة، حَمَلَةُ الثقافةِ اليونانية، حتى لَيَبْدُو أن مجهوداتهم ليست ذاتِ قيمة. وحتى إن افترضنا جدلاً أن طبيعة الفتوحات الإسلامية السريعة وغير المدمرة قد تكون سببَ وجودِ واستمرار الحضارة الهيللينية في الولايات الشرقية البيزنطية – سابقًا – فإنني أعتقد أنه بدون إسهاماتِ الأدباء المشار إليهم بعاليه خلال الفترة المعروفة بـ "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، تلك الإسهامات التي تُعْتَبَرُ العامل الأول والركيزة الأساسية، أعتقد أنه بدون هذه الإسهامات ما كان يمكن للأدب البيزنطي أن يستمر.

من الغريب حقًا، كما سبق ورأينا، أن كُتَّابَ الفترة موضع الدراسة أظهروا، من خلال كتاباتهم، مدى علو مستواهم الأدبي، في حين أنه في القسطنطينية، عاصمةِ الدولة البيزنطية ومَقَرِّ بطريركية الروم الأرثوذكس، التي كانت بعيدةً عن خطر الفتوحات الإسلامية وكذلك بعيدةً – مكانيًا– عن حدود الدولة الإسلامية الأولى المتمثلة في الخلافة الإسلامية سواء في دمشق أو في بغداد، حدث هبوطٌ في مستوى تعليمِ وتَعَلُّمِ اللغة اليونانية وسادت الأمية والجهل[262]، هذا في القسطنطينية حيث كانت الحاجةُ مَاسَّةً إلى استخدام لغة يونانية صحيحةٍ سواء في الدوائر الملكية (الحكومية) أو الدوائر الدينية (البطريركية).

---

[261] C. Mango, Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest, p. 159.

[262] N. B. Τωμαδάκη, Ἡ δῆθεν Μεγάλη Σιγὴ τῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (650-850), *ΕΕΒΣ* 38 (1974), σ. 13.

نستطيع أن نقول، كمُحَصِّلَةٍ لما سبق، إن ظهور الإسلام كان له عواقبُ على مسيرة الأدب البيزنطي ولكنها لم تكن سلبيةً. فالإسلامُ مسئول عن الكثير من التغيرات التي شهدتها خصائصُ الأدبِ البيزنطي خلال "العصور المظلمة"، أحدُ هذه التغيرات كانت:

١) الهدف من الكتابة:

فكما أن اهتماماتِ المجتمع البيزنطي في الولايات الشرقية قد شَهِدَتْ نوعًا من التغيير، فقد تَغَيَّرَ كذلك الهدفُ من الكتابة، من الرفاهية ووقتِ الفراغ، كجزءٍ من طبيعة مواطني الأدب القديم، إلى سَدِّ حاجات الإنسان الروحية في عَالَمٍ جديدٍ متغاير عما قَبْلُ، عالمٍ أصبح الإنسان يصارع فيه لعله يتغلب على صعوبات الحياة في ظل الأوضاع الجديدة. وكما كان مُتَوَقَّعًا جاءت المعونةُ من المعرفة الدينيةِ وليس من المعرفة العلمانية[٢٦٣].

٢) الأنماط الأدبية:

فالدارس للأنماط الأدبية خلال القرون الثلاثة الأولى للدولة البيزنطية (الرابع والخامس والسادس للميلاد) في الولايات الشرقية البيزنطية قبل الإسلام سوف يجد أن ثمة اختلافًا كبيرًا. فَقَبْلَ قيامِ الدولة العربية الأولى كانت الأنماط الأدبية السائدة في الأدب البيزنطي هي: سير قديسين ἁγιολογικὰ κείμενα، مقتطفات أدبية مختارة ἀνθολογία، كتابات دفاعية ἀπολογητικά، رسائل في علم الفلك ἀστρονομικά،

---

[263] E. Chrysos, Illuminating Darkness by Candlelight, p. 14.

كتابات جغرافية γεωγραφικά، كتابات نحوية γραμματικά، محاورات διάλογοι، كتابات عقائدية δογματικά، أعمال درامية δραματικά، مدائح ἐγκωμιαστικά، تاريخ كنسي ἐκκλησιαστική ἱστορία، إبيجرامات ἐπιγράμματα، أغاني أو قصائد زفاف ἐπιθαλάμιοι، رسائل ἐπιστολογραφία، قَبَرِيَّات ἐπιτάφιοι، تفاسير ἐξηγητικά، شرح الكتب المقدسة ἑρμηνευτικά، كتابات لاهوتية θεολογικά، قواميس λεξικά، رياضيات μαθηματικά، عظات ὁμιλητικά، تفاسير أحلام ὀνειροκριτικά، كتابات أدب الرحلات περιηγητικά، كتابات خطابية ῥητορικά، الأَهْجُوَّات σάτιρα، سلاسل مقتطفات σειραί، تعليقات σχόλια، ترانيم ὑμνογραφία، كتابات فلسفية φιλοσοφικὰ συγγράμματα، تعليقات وشروح فلسفية φιλοσοφικὰ ὑπομνήματα، تاريخ طبيعي φυσική ἱστορία وتقاويم أو حوليات χρονογραφία.

فخلال الفترة موضع الدراسة كان هناك إنتاجٌ أدبيٌ كبيرٌ ولكن الفارق يَكْمُنُ في أن الأعمال الأدبية كانت أساسًا دينيةً ولاهوتيةً وكنسيةً وليست علمانيةً دنيويةً. وأدباءُ الفترة كانوا رجالَ دينٍ وليسوا علمانيين. ويَجْدُرُ بنا في هذا المقام أن نعرض لأهم الأنماط الأدبية التي كانت سائدةً في الفترة موضع الدراسة، التي ظلّتْ يُكْتَبُ فيها حتى بعد الفتوحات الإسلامية هي: سير قديسين ἁγιολογικὰ κείμενα (سواء سِيَرُ حياتهم أو مجموعةُ كتاباتٍ تشمل معجزاتهم)، مقتطفات أدبية مختارة ἀνθολογία، أعمال نحوية ἔργα γραμματικῆς، محاورات

διάλογοι، تفاسير ἐξηγητικά، شرح الكتب المقدسة ἑρμηνευτικά، رسائل ἐπιστολογραφία، كتابات لاهوتية θεολογικά (كتابات دفاعية πολεμικά أو كتابات معارضة ἀντιῤῥητικά)، عظات ὁμιλητικά، ترانيم ὑμνογραφία، كتابات فلسفية φιλοσοφικὰ συγγράμματα وتقاويم χρονογραφία"[٢٦٤].

وبمقارنة الأنماط الأدبية للعصر البيزنطي الأول بأنماط فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" نجد أن الفتوحات الإسلامية للولايات الشرقية البيزنطية منذ عام ٦٣٦ م. تقريبًا لم تنجح في طَعْنِ الأدب اليوناني في مَقْتَلٍ ولم تتسبب في إيقاف تنمية الأدب سواء العلماني أو اللاهوتي ولا في إحداث ذبولٍ في هذا الأدب، بل على العكس تمامًا، الفتوحات الإسلامية سمحت بنمو العملية التعليمية وبإنتاج أدبي غزيرٍ في فروع الأدب. فوجود الإسلام وانتشاره في الولايات الشرقية البيزنطية اضْطَرَّ كُتَّابَ الفترة موضع الدراسة إلى هجر الأنماط اليونانية الأدبية الكلاسيكية ومحاولة استحداث أنماطٍ أخرى بيزنطية قحّ، حتى يتسنى لهم تلبيةُ متطلبات الظروف المستجدة وإيجاد ضالتهم الأدبية المنشودة. وإذا أخذنا في الاعتبار أن أدباءَ الفترة موضع الدراسة كانوا يكتبون لغةً يونانيةً سليمة بأسلوبٍ أدبي راقٍ ندرك معه أن تعليمهم وأعمالهم وخاصةً مصادرَ أعمالهم تشهد على بقاءِ واستمرارِ الأدب اليوناني، كما سبق الإشارة، حتى بعد الفتوحات الإسلامية.

[264] Av. Cameron, New Themes and Styles in Greek Literature, p. 85.

٣) العنصر اللغوي:

التغيير الثالث جاء في مجال اللغة. فلأولِ مَرَّةٍ في تاريخ الأدب اليوناني يستخدم كُتَّابٌ يونانيون لغةً أخرى غير لغتهم اليونانية في الكتابة وخاصةً اللغةَ العربيةَ، لغةَ أَلَدِّ أعداءِ البيزنطيين. فالإسلام، من خلال وجوده في الولايات الشرقية البيزنطية اضْطَرَّ بعض الْكُتَّابِ إلى هجرة لغتهم المقدسة *lingua sacra*، أي اللغة اليونانية واستخدامِ لغةٍ أخرى وهى اللغة العربية، اللغة الغريبة عليهم *lingua franca* وهى لغةُ الحكام الْجُدُدِ. ويؤكد كثيرٌ من الدارسين على أن القديس يوحنا الدمشقي كان يعرف اللغة العربية وأنه أَلَّفَ بها. وثيوذوروس أبو قُرَّة كان يدخل في مجادلات دينية مع المسلمين وهذا دليلٌ على معرفته اللغةَ العربيةَ. وكما أشرنا بعاليه، كان ميخائيل سينجيللوس يعرف هو الآخر اللغة العربية. هذا التبني للغةٍ غريبةٍ كان بالنسبة للمسيحيين البيزنطيين أمرٌ جوهريٌّ، لأنهم استخدموا اللغة العربية في تثبيت الإيمان المسيحي وللردِ على اتهامات المسلمين الدينية بنفس اللغة[٢٦٥].

أما من جهة وجودِ مكتباتٍ ودراسةِ كُتَّابٍ يونانيين، سواءٌ قُدَامَى أو مسيحيين، فيبدو أن مكتبة دير القديس مار سابا، بخلاف الْكُتُبِ المقدسة ونصوص آباء الكنيسة، كانت تَزْخَرُ أيضًا بمجموعة كبيرة من كُتُبِ الكُتَّابِ اليونانيين الْقُدَامَى، التي كان يستخدمها الرهبان نظرًا لأهميتها في الصراعات الدينية التي سادت القرنين الخامس والسادس

---

[265] M. N. Swanson, *Folly to the Hunafā': the Cross of Christ in Arabic Christian–Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Centuries A. D.*, Apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae, Cairi 1995, p. 1.

للميلاد، تلك الصراعاتُ التي كان لرهبانِ دير مار سابا مشاركةٌ فعَّالةٌ فيها. فوجودُ هذا الكم الهائل من المصادر القديمة في منطقة فلسطين وكذلك وجودُ عددٍ كبيرٍ من المثقفين، الذين استخدموا في أعمالهم كتاباتِ آباء الكنيسة وكذلك كتاباتٍ يونانيةً قديمةً، لم يكن من السهل معرفتُها أو استدعاؤُها من الذاكرة فقط، أي بالاعتماد على الحفظ، يَدُلُّ على أن هذه الكتاباتِ كانت في متناولِ أيديهم وأمامَ أعينهم ويفترض كذلك وجودَ مكتباتٍ كبيرة.

قام إذن رهبانُ دير القديس مار سابا بنشاطٍ أدبي هامٍ وأنتجوا قوانينَ رهبانيةً مثل تلك التي وضعها القديس مار سابا نفسُه وسيَرَ قديسين مثل تلك التي دوَّنَها كيرلس البيساني (الإسكيثوبوليتي) وكتاباتٍ لاهوتيةً مثل تلك التي تمَّ تأليفُها خِصيصًا للفصلِ في المنازعات الدينية مع المونوفيزيتيين والمونوثيليتيين والأوريجانيين. فكتاباتُ القديس صُفْرونيوس اللاهوتية والليتورجية ولوذعيةُ جيورجيوس سينجيللوس ولغةُ ميخائيل سينجيللوس واليونانيةُ القديمةُ التي كان يمتلك ناصيتَهَا كلُ أدباءِ الفترة موضع الدراسة مثل: يوحنا الدمشقي، قوزماس أسقف مايوما، أندراوس الكريتي، كل هذا يُعَدُّ دليلاً قويًا على المستوى الأدبي الرفيع الذي وصل إليه هؤلاءُ الأدباء الذين كانوا كلهم رهبان. هذا المستوي الأدبي الرفيع يفترض وجودَ مكتباتٍ غنيةٍ بالْكُتُبِ والمخطوطات سواءٌ الدينية أو الدنيوية وذلك في ظل الدولة العربية الأولى. فمكتبة دير القديس مار سابا بفلسطين، بفضل الرهبان المثقفين الذين عاشوا فيه، كانت تُمَثِّلُ مركزَ اشعاعٍ عالميًا في التعليم والدراسة.

كان انتشار الإسلام يُمَثِّلُ نقطةَ تحولٍ في مسار تاريخ الأدب البيزنطي، الذي يُفْتَرَضُ أنه مَرَّ بفترةِ أزماتٍ أدبيةٍ بعد الفتوحات الإسلامية[٢٦٦] وأدَّتْ بالأدب البيزنطي إلى أن يُصْبِحَ، خلال "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، متعلقًا بالغيبيات μεταφυσική، متمركزًا حول الذات الإلهية وذلك بهدف الهروب من الواقع[٢٦٧].

من الخطأ إذن، طِبْقًا لرأي الأستاذ بول لوميرل، أن تُتَّهَمَ فترةٌ بَدَتْ وكأنها لا تهتم بعنصر "التنوير" لسببٍ واحدٍ فقط وهو أنه كان عليها أن تواجه أزماتٍ وتحل مشكلاتٍ إنسانيةً صعبةً، الأمر الذي نجحت بالفعل في إنجازه[٢٦٨]. ويشير الأستاذ بول لوميرل إلى أن الفترة موضع الدراسة قد أنجزت عملين هامين ألا وهما:

١) استعادة تكريم الأيقونات،

٢) المساهمة في أول نهضة أدبية في العصر البيزنطي وذلك خلال القرن التاسع الميلادي[٢٦٩].

إن المؤيدين لنظرية "الصمت المُطْبَق" في الأدب البيزنطي قد بخسوا قيمةَ محاولاتِ وأعمالِ أدباءِ الفترة موضع الدراسة وكذلك الدورَ الذي قاموا به، على أساسِ أن هؤلاء الأدباء قد عاشوا وكتبوا بعيدًا عن بيزنطة (القسطنطينية) وفي ولاياتٍ خاضعةٍ تحت الحكم العربي ومع ذلك، كما يشير الأستاذ ن. ب. توماذاكيس، فإن "الحدود الفكرية لبيزنطة لا تتعلق بحدود الإمبراطورية الرومانية الشرقية ولم تستطع الدولة العربية الأولى أن

---

266 Asaf A. A. Fyzee, *Conférences sur l'Islam*, p. 19.

267 A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650- 850)*, p. 406.

268 P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινὸς Οὐμανισμός*, σ. 72.

269 Αὐτόθι.

تمنع منطقة سوريا – فلسطين من أن تفرض أفكارها واتجاهاتها على مدينة القسطنطينية ذاتها"[٢٧٠].

فهذه القامات الأدبية العالية التي عاشت خلال فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" وكذلك مستوى اللغة اليونانية القديمة عند جميع أدباء الفترة موضع الدراسة وأيضًا نوعية إنتاجهم الأدبي، توضح أنه في الولايات الشرقية البيزنطية (سوريا وفلسطين)، التي انفصلت عن جسد الدولة البيزنطية، كانت هناك مراكزُ تعليميةٌ متمثلةٌ في الأديرة وتعليمٌ يونانيٌ رفيعُ المستوى، سواءٌ في الأديرة أو في المنازل وأعمالٌ أدبيةٌ سواءٌ دينيةٌ أو دنيويةٌ مثل: كتب النحو والكتابات الفلسفية والكتابات التاريخية، التي كتبها كُتَّابٌ عِظَامٌ تلقوا تعليمهم اليوناني ودرسوا لغتهم اليونانية في منطقة الشرق. بالإضافةِ إلى وجودِ المكتبات وتداولِ الكُتُبِ حتى بعد الفتوحات الإسلامية. وجودُ هذه المكتبات نستنتجه من حقيقة أن بعضَ كُتَّابِ الفترة موضع الدراسة لم يخرجوا من منطقتي سوريا – فلسطين مثل القديس يوحنا الدمشقي الذي أمضى كل حياته في سوريا وأديرة فلسطين.

هنا تأتي حركةُ الترجمة من اليونانية إلى العربية خلال العصر العباسي لتؤكد هذه الصورةَ وتكملها، تلك الحركةُ التي توضح انتقالَ الموروث اليوناني إلى العالم الإسلامي وفي ذات الوقت تشهد بأن العالم الإسلامي قد احتفظ بمخطوطاتٍ يونانيةٍ وشَهِدَ نشاطًا أدبيًا على أيدي معلمي اللغة اليونانية الذين علَّموهَا للمترجمين العرب، الأمر الذي يُعَدُّ

---

[270] Ν. Β. Τωμαδάκη, ἐν *Συλλάβῳ Βυζαντινῶν Μελετῶν καὶ Κειμένων*, σ. 301.

دليلاً على استمرارِ وجودِ الموروث اليوناني حَيًّا حتى في ظل الدولة العربية الأولى.

فإن كان كثيرون قد قاموا بدراسة حركة الترجمة بمفردها وبمعزل عن باقي الحركات الفكرية حولها إلاّ أننا ههنا ننظر إليها من زاوية أخرى وندرسها من خلال علاقتها بأدب فترة "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي" في الولايات الشرقية البيزنطية على وجه الخصوص وذلك لكي ندلل على أن حركة الترجمة نشأت وترعرعت في ذات المنطقة وذات الوقت الذي وُصف فيه أدب الدولة البيزنطية بأنه أدب "عصور مظلمة". فمن الواضح أن العالم الإسلامي قد أدرك أن الحاجة مَاسَّةٌ إلى اكتساب تعليم المناطق التي انضوت تحت لوائه وهكذا أخذ العربُ بمجامعِ العلم من البيزنطيين سواء بطريقةٍ مباشرةٍ أو من خلال الترجمات السريانية [٢٧١]. وبهذا أصبح العالم الإسلامي هو الوريث الشرعي للحضارة اليونانية رغم التصادمات المستمرة بين العرب والبيزنطيين.

النتيجة النهائية التي نخرج بها من هذا البحث هى أن الحضارة الهيللينية، رغم أنها مَرَّتْ خلال الفترة موضع الدراسة بأزماتٍ على كل الأصعدة، إلا أنها ظَلّتْ صامدةً وهذا واضح من خلال تأثيرها على العصور التي تلتها. ففي دارِ الإسلامِ استمر البيزنطيون يتحدثون اللغةَ اليونانيةَ وكانت هناك مراكزُ تعليمٍ يونانيةٌ وظَلَّ ديرُ القديس مار سابا بفلسطين

---

271 B. Flusin, *Ὁ Γραπτὸς Πολιτισμός (κεφ. 9)*, pp. 356, 366, *Ὁ Βυζαντινὸς Κόσμος*, τόμ. Α΄, *Ἡ Ἀνατολικὴ Ῥωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία (330-641)*, ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν τῆς Cécile Morrisson, (Ἑλλη. μτφρ.), Ἀθῆνα 2007.

نموذجًا صارخًا يشهد على هذه النهضة الفكرية في عصرٍ وُصِفَ بأنه "عصورٌ مظلمةٌ في الأدب البيزنطي".

قد يجد القارئ قائمة المراجع هذه طويلةً إلى حد ما ولكننا آثرنا وضعها هكذا، كما هي في رسالة الدكتوراه، لعلها تفيد من يريد المزيد عن الفترة موضع الدراسة.

أولا: المصادر القديمة

المصادر اليونانية

Ἀγαθίου, *Ἱστορίαι*, ed. R. Keydell, [CFHB 2, Series Berolinensis, Berlin 1967].

Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου*, PG 26, 835-976b.

Βασιλείου Καισαρείας, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ed. B. Pruche, 2nd ed. [Sources Chrétiennes 17, Paris 1968].

«*Βίος καὶ πολιτεία τῶν ὁσίων Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ*», ed. Ἀ. Παπαδοπούλου Κεραμέως, *ΑΙΣ*. τόμ. δ', pp. 303-350. (271-302).

«*Βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ*», ed. J. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca*, τόμ. 4, 1832, pp. 1-365.

«*Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κοσμᾶ τοῦ ποιητοῦ*», ed. ὑπὸ Θ. Δετοράκη, ἀνέκδοτος βίος Κοσμᾶ Μαϊουμᾶ, *ΕΕΒΣ* 41 (1974), pp. 259-296.

«*Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου*», Ἀ. Ἀργυρίου, *Μακαρίου τοῦ Μακροῦ Συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη 1996.

«*Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ συγγραφεὶς παρὰ Ἰωάννου πατριάρχου Ἱεροσολύμων*», PG 94, 429-489.

Γεωργίου Κεδρηνοῦ, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, ed. I. Bekker, 2 τόμοι, [CSHB. Bonn 1:1838; 2:1839].

Γεωργίου Μοναχοῦ, *Χρονικὸν Σύντομον* (βιβλ. 1-6), PG 110, 41-1260.

Γεωργίου Μοναχοῦ, *Χρονικόν* (βιβλ. 1-4), ed. C. de Boor, 2 τόμοι, Leipzig 1904.

Γεωργίου Πισίδης, *Αὐτοσχέδιοι πρὸς τὴν γενομένην ἀνάγνωσιν τῶν κελεύσεων χάριν τῆς ἀποκαταστάσεως τῶν τιμίων ξύλων*, ed. A. Pertusi, [Studia Patristica et Byzantina 7, Ettal 1959].

Γεωργίου Πισίδης, *Εἰς Ἡράκλειον τὸν βασιλέα καὶ εἰς τοὺς Περσικοὺς*

πολέμους, ed. A. Pertusi, [Studia Patristica et Byzantina 7, Ettal 1959].

Γεωργίου Συγκέλλου, *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, ed. William Adler & Paul Tuffin, Oxford 2002.

Γεωργίου Συγκέλλου, *Ἐκλογὴ Χρονογραφίας*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984.

Γεωργίου Σφραντζῆ, *Χρονικόν*, ed. V. Grecu, [Scriptores Byzantini 5, Bucharest 1966].

Γρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς Καισάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος*, (Λόγος 7), ed. F. Boulenger, Paris 1908.

Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου*, ed. W. Jaeger, τόμοι, 1. 1 & 2.2. Leiden 1960.

Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς Ἆισμα τῶν Ἀισμάτων* (15 ὁμιλίαι), ed. H. Langerbeck, τόμ. 6, Leiden 1960.

Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου τοῦ Μωϋσέως*, ed. J. Daniélou, 3rd ed. [Sources Chrétiennes 1, Paris 1968].

Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολαί*, ed. G. Pasquali, τόμ. 8, 2, 2nd ed. Leiden 1959.

Δαμασκίου Φιλοσόφου, *Βίος Ἰσιδώρου*, ed. Zintzen, Hildesheim 1967.

Δαμασκίου Φιλοσόφου, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, ed. É. Ruelle, τόμοι, 1 & 2. Paris 1889-1899.

Εὐαγρίου Ποντικοῦ, *Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν*, PG 79, 1093-1140.

Εὐαγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ed. J. Bidez & L. Parmentier, London 1898.

Εὐκλείδου, *Στοιχεῖα*, ed. E. Stamatis, τόμοι, 1-4, 2nd ed. Leipzig 1969–1973.

Ἕλληνες γραμματικοί, ed. A. Hilgard, τόμ. 1, 3, Leipzig 1901.

Ἕλληνες ἐπιστολογράφοι, ed. R. Hercher, Paris 1873.

Ἑλληνικὴ Ἀνθολογία, ed. H. Beckby, 4 τόμοι, 2nd ed. Munich 1965-1968.

Εὐναπίου, *Βίοι Φιλοσόφων*, ed. J. Giangraηe, Rome 1956.

Εὐριπίδου, *Ἡρακλεῖδαι*, ed. J. Diggle, τόμ. 1, Oxford 1984.

Εὐριπίδου, *Ῥῆσος*, ed. J. Diggle, τόμ. 3. Oxford 1994.

Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ed. G. Bardy, 3 τόμοι, [Sources Chrétiennes 31, 41, 55, Paris 1952-1958.

Εὐτυχίου Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, *Χρονικά*, Louvain 1954 (CSCO) 50/51, Scriptores Arabici 6/7.

Ἐφραιμίου, *Χρονικόν*, ed. I. Bekker, [CSHB. Bonn 1840].

Ζωσίμου, *Νέα Ἱστορία*, ed. F. Paschoud, τόμοι, 1-3. 2, Paris 1971-1989.

Ἥρωνος Ἀλεξανδρέως, *Μηχανικῶν Ἀποσπάσματα*, ed. L. Nix & W. Schmidt, τόμ. 2, 1, Leipzig 1900.

Ἡσυχίου Ἀλεξανδρέως, *Λεξικόν*, ed. K. Latte, τόμ. 1, Copenhagen 1953.

Θεοδοσίου Ἀλεξανδρέως, *Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεων ῥημάτων*, ed. A. Hilgard, τόμ. 4, 2, Leipzig 1894.

Θεοδοσίου Ἀλεξανδρέως, *Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεων ὀνομάτων*, ed. A. Hilgard, τόμ. 4, 1, Leipzig 1894.

Θεοδοσίου Ἀλεξανδρέως, *Περὶ Γραμματικῆς*, ed. K. Göttling, Leipzig 1822.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ed. L. Parmentier & F. Scheidweiler, 2nd ed. [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 44, Berlin 1954].

Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, ed. P. Canivet & A. Leroy-Molinghen, 2 τόμοι, [Sources Chrétiennes 234, 257], Paris 1977-1979.

Θεοδώρου Προδρόμου, *Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς ἐν ταῖς ἱεραῖς δεσποτικαῖς ἑορταῖς ἐκτεθέντας κανόνας παρὰ τῶν ἁγίων καὶ σοφῶν ποιητῶν Κοσμᾶ καὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, MPG 133, 1229, 1236.

Θεοδώρου Στουδίτου, *Ἐπιστολαί*, ed. G. Fatouros, τόμ. 1-2, [*CFHB*, Series Berolinensis 31, Berlin 1992].

Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, ed. C. Mango & R. Scott, Tran. with Introd. and Commen, Oxford 1997.

Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *Συνεχιστής*, ed. I. Bekker, [CSHB. Bonn 1838].

Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *Χρονογραφία*, ed. C. de Boor, τόμ. 1, Leipzig 1883.

Ἰγνατίου Διακόνου, *Βίος Νικηφόρου Ἀρχιεπισκόπου ΚΠόλεως*, ed. C. de Boor, Leipzig 1880.

Ἱππιατρικά, ed. E. Oder & K. Hoppe, Corpus Hippiatricorum Graecorum, τόμ. 1, Leipzig 1924.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ*, [Νόθ.], ed. G. R. Woodward & H. Mattingly, Cambridge 1914.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διάλεξις Χριστιανοῦ καὶ Σαρακηνοῦ*, [ἀμφιβ.], ed. B. Kotter, τόμ. 4, [Patristische Texte und Studien 22, Berlin 1981].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἱερὰ Παράλληλα*, PG 95 & 96: 95:1040-1588; 96:9-441.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἱερὰ Παράλληλα*, PG 96: 441-544.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης*, ed. B. Kotter, τόμ. 1, [Patristische Texte und Studien 7, Berlin 1969].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Νεστοριανῶν*, ed. B. Kotter, τόμ. 4, [Patristische Texte und Studien 22, Berlin 1981].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἀκριβὴς ἔκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως*, ed. B. Kotter, τόμ. 2, [Patristische Texte und Studien 12, Berlin 1973].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγοι τρεῖς περὶ σεπτῶν εἰκόνων*, ed. B. Kotter, τόμ. 3, [Patristische Texte und Studien 17, Berlin 1975].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, ed. B. Kotter, τόμ. 3, [Patristische Texte und Studien 17, Berlin 1975].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ Αἱρέσεων*, ed. B. Kotter, τόμ. 4, [Patristische Texte und Studien 22, Berlin 1981].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, [Νόθ.], PG 95: cc. 85-97.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν*, PG 95: 64-77.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως*, ed. B. Kotter, τόμ. 4, [Patristische Texte und Studien 22, Berlin 1981].

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων*, [Νόθ.], PG 95: 80-84.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἑρμηνεία τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Παύλου*, [ἀμφιβ.], PG 95, 441-1033.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Φιλόσοφα Κεφάλαια*, ed. B. Kotter, τόμ. 1, [Patristische Texte und Studien 7, Berlin 1969].

Ἰωάννου Ζωναρᾶ, *Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν*, (βιβ. 13-18), ed. T. Büttner-Wobst, τόμ. 3, [CSHB, Bonn 1897].

Ἰωάννου Μαλάλα, *Χρονογραφία*, ed. L. Dindorf, [CSHB, Bonn 1831].

Ἰωάννου Μόσχου, *Λειμωνάριον*, PG. 87^TER, 28417-3116.

Ἰωάννου Νικίου, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, μτφρ. R. H. Charles, London-Oxford 1916.

Ἰωάννου Σκυλίτζη, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, ed. J. Thurn, [CFHB 5, Berlin 1973].

Ἰωάννου Ἐφέσου, *"Lives of the Eastern Saints"*, ed. E. W. Brooks, *PO* 17 (1923), pp. 1-307; 18 (1924), pp. 513-698; 19, (1926), pp. 153-285.

Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν μετεωρολογικῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγητικῶν*, ed. M. Hayduck, Berlin 1901.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Ῥαχὴλ καὶ εἰς τὰ νήπια*, [Νόθ.], PG 61: 697-700.

Κασσιανοῦ Βάσσου, *Γεωπονικά*, ed. H. Beckh, Leipzig 1895.

Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Ὕμνος Σωτῆρος Χριστοῦ*, ed. Mondésert & Matray, τόμ. 3, [Sources Chrétiennes 158, Paris 1970].

Κοσμᾶ Ἰνδικοπλεύστου, *Χριστιανικὴ Τοπογραφία*, ed. W. Wolska-Conus, 3 τόμοι, [Sources Chrétiennes 141, 159, 197, Paris 1968-1973].

Κοσμᾶ Μελῳδοῦ, *«Συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος ἐν τοῖς ἐμμέτρως αὐτῷ εἰρημένοις ἔκ τε τῆς θεοπνεύστου γραφῆς καὶ τῶν ἔξωθεν ποιητῶν καὶ συγγραφέων, Κοσμᾶ Ἱεροσολυμίτου πόνημα φιλογρηγορίου»*, PG 38, 341-679.

Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατηχήσεις πρὸς φωτισμένους* 1-18, ed. W. Reischl & J. Rupp, 2 τόμοι, Munich 1:1848; 2:1860.

Κυρίλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Σάβα*, E. Schwartz, [Texte und Untersuchungen 49, 2, Leipzig 1939.

Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, ed. G. Moravcsik, 2nd ed. [CFHB1 Washington, Dumbarton Oaks 1967].

Λεξικὸν εἰς τὰ ἔπη τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου (Ἀλφαβητικὴ συλλογή), ed. D. Kalamakis, Athens 1992.

Λιβανίου, *Selected Works*, ed. A. F. Norman, τόμ. 1, LCL, 1969.

Λιβανίου, *Ἐπιστολαί* 1-1544, ed. R. Foerster, τόμοι, 10-11, Leipzig 1921-1922.

Λιβανίου, *Ἔργα*, ed. M.D. Macleod, τόμ. 1, Oxford 1972.

Λιβανίου, *Λόγοι* 1-64, ed. R. Foerster, τόμοι, 1-4. Leipzig 1903-1908.

Λιβανίου, *Ὑποθέσεις τῶν λόγων Δημοσθένους*, ed. R. Foerster, τόμ. 8, Leipzig 1915.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς Ἁγίας Γραφῆς*, ed. C. Laga & C. Steel, 2 τόμοι, [CCSG 7 & 22. Turnhout 1:1980; 2:1990].

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πεύσεις, ἀποκρίσεις, ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων*, ed. J. H. Declerck, [CCSG 10, Turnhout 1982].

Μάρκου Διακόνου, *The life of Porphyry Bishop of Gaza*, G. ed. F. Hill, Oxford 1913.

Μάρκου Διακόνου, *Βίος Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης*, ed. H. Grégoire & M.-A. Kugener, Paris 1930.

Μιχαὴλ Γλυκᾶ, *Βίβλος Χρονική*, ed. I. Bekker, [CSHB. Bonn 1836].

- Μιχαὴλ τοῦ Σύρου, *Chronique*, ed. J. B. Chabot, τόμ. II, 414 (tran.); IV, 413 (text), Paris 1901.

Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Ποιήματα*, ed. L. G. Westerink, Stuttgart 1992.

Νικηφόρου Ἀρχιεπισκόπου ΚΠόλεως, *Short History*, ed. C. Mango, Washington 1990.

Νικηφόρου Ἀρχιεπισκόπου ΚΠόλεως, *Ἱστορία Σύντομος*, ed. C. de Boor, Leipzig 1880.

Νικηφόρου Γρηγορᾶ, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, ed. L. Schopen and I. Bekker, 3 τόμοι, [CSHB. Bonn 1855].

Νόννου Πανοπολιτάνου, *Διονυσιακά*, ed. R. Keydell, 2 τόμοι, Berlin 1959.

Ὀλυμπιοδώρου Ἀλεξανδρέως, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Μετεωρολογικῶν Ἀριστοτέλους Σχόλια*, ed. G. Stüve, 12. 2, Berlin 1900.

Ὁμήρου, *Ὀδύσσεια*, ed. P. von der Mühll, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.

Ὁμήρου, *Ἰλιάς*, ed. T. W. Allen, τόμοι, 2-3, Oxford 1931.

Ὀππιανοῦ, *Ἁλιευτικά*, ed. A. W. Mair, Cambridge 1928.

Πεντηκοστάριον, ἔκδοσις τῆς *Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, ἐν Ἀθήναις 1994, σ. 22.

Περὶ καθολικῆς προσῳδίας, ed. A. Lentz, τόμ. 3, 1, Leipzig 1867.

Πινδάρου, *Ἴσθμια*, ed. H. Maehler, μέρ. 1, 5th ed. Leipzig 1971.

Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, ed. J. Burnet, τόμ. 2, Oxford 1901.

Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι*, ed. K. Ziegler, τόμ. 2, 1, 2nd ed. Leipzig 1964.

Πορφυρίου Φιλοσόφου, *Ὁμηρικῶν ζητημάτων εἰς τὴν Ἰλιάδα*, ed. H. Schrader, τόμ. 1 & 2. Leipzig 1880-1882.

Πράξεις Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ed. E. Schwartz, Berlin 1940.

Προκοπίου Γαζαίου, *Ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιρρήσεων Προκοπίου Γάζης ἀντιρρήσεις κεφαλαίου ρμς*, PG 87, 2, 1857-1866: 2792e-h.

Προκοπίου Γαζαίου, *Ἐπιστολαί*, ed. A. Garzya & R. J. Loenertz, *Studia Patristica et Byzantina* 9, Ettal 1963.

Προκοπίου Γαζαίου, *Σειρὰ εἰς ᾆσμα τῶν Ἀισμάτων*, PG 87.2: 1545-1753.

Προκοπίου Γαζαίου, *Ἔκφρασις εἰκόνος*, ed. P. Friedländer, Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza [Studi e Testi 89, Vatican City 1939], 5-18.

Προκοπίου Γαζαίου, *Ἔκφρασις Ὡρολογίου*, ed. H. Diels, "Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza" Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Kl. 26.7. Berlin 1917: 27-39.

Προκοπίου Καισαρείας, *Ἀνέκδοτα*, ed. G. Wirth (post J. Haury), τόμ. 3, Leipzig 1963.

Ῥωμανοῦ Μελῳδοῦ, *Ὕμνοι*, ed. J. Grosdidier de Matons, τόμοι, 1-5 [Sources Chrétiennes 99, 110, 114, 128, 283. Paris 1964-1981].

Σούδας, *Λεξικόν*, ed. A. Adler, 4 τόμοι, Leipzig 1928-1935.

Συνεσίου Κυρήνης, *Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*, ed. N. Terzaghi, Rome 1944.

Συνεσίου Κυρήνης, *Πρὸς Παιόνιον περὶ τοῦ Δώρου*, ed. N. Terzaghi, Rome 1944.

Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ed. J. Bidez & G. Hansen, Berlin 1960.

Σωκράτους Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ed. W. Bright, 2nd ed., Oxford 1893.

Τιμοθέου Γαζαίου, *Ἀποσπάσματα*, ed. E. Oder and K. Hoppe, Corpus Hippiatricorum Graecorum, τόμ. 2, Leipzig 1927.

Τριῴδιον Κατανυκτικόν, *Ἔκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, ἐν Ἀθήναις 1960.

Φίλωνος Ἀλεξανδρέως, *Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται*, ed. P. Wendland, τόμ. 2, Berlin 1897.

Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, ed. R. Henry, 8 τόμοι, Paris 1959.

Ὠριγένους, *Εἰς* Ψαλμούς, PG 12, 1053-1320, 1368-1369, 1388-1389, 1409-1685.

Ὠριγένους, *Εἰς Ἰώβ*, PG 12, 1032-1049.

Ὠρίωνος τοῦ Θηβαίου, *Περὶ Ἐτυμολογιῶν*, ed. F. G. Sturz, Leipzig 1818.

Ὠρίωνος τοῦ Θηβαίου, *Περὶ Ἐτυμολογιῶν*, ed. F. G. Sturz, Leipzig 1820.

Acta Sanctorum, Passio XX Martyrum Sabaitarum, Mart. III, (1668), 2*-14*; 3a ed. 2*-12*.

Gennadius Presbyter Massiliensis, *De Scriptoribus Ecclesiasticis Liber= (De Viris Illustribus)*, PL. lviii (58), Cap. xxxix (39), pp. 1060-1120.

Hieronymus, Liber *de Viris Illustribus*, PL 23, Cap. xx., 671, 672.

Marcus Aurelius, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, ed. A. L. Farquharson, τόμ. 1, Oxford 1944.

Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, Libri XXXVII. τόμοι, 1-5, ed. C. Mayhoff, 1892-1909.

Q. Horati Flacci, *Opera*, ed. F. Klingner, 1959.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye (Brussels 1902).

ثانيا: المراجع الثانوية

A. Butler, *The Arabic Conquest of Egypt*, Oxford 1902.

Ehrhard, Das griechische Kloster Mar-Saba in Palestina und seine litterarischen Denkmaller, *Römische Quartalschrift* 7, (1893), pp. 32-79.

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London 1965.

A. Guillaume, *Islam*, Baltimore: Penguin Books, 1973.

A. Guillou, «Prise de Gaza par les Arabes au vii éme siècle», *Bulletin de correspondance hellenique* 71, (1957), pp. 396-404.

A. J. Festugiere, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959.

A. Jotischky, Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule, *The Sabbaite Heritage*, pp. 85-96.

A. Kazhdan & S. Gero, Kosmas of Jerusalem: A more critical approach to his biography, *BZ* 82, (1989), pp. 122-132.

A. Kazhdan, Kosmas of Jerusalem, 2. Can we speak of his political views, *Le Muséon* 103, (1990), pp. 329-346.

A. Kazhdan, Kosmas of Jerusalem, 3. The Exegesis of Gregory of Nazianzos, *Byzantion* lxi, (1991), pp. 396-412.

A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Ἀθήνα 1999.

A. L. Ivry, The Arabic Text of Aristotle's "De anima" and Its Translator, *Oriens* 36, (2001), pp. 59-77.

A. Labarta, Un nouveau manuscript de la version Arabe de la «Materia Medica» de Dioscoride, *Graeco-Arabica* V, (1993), pp. 243-249.

A. Louth, *St. John Damascene, Traditional and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

A. Louth, John of Damascus and the making of the Byzantine Theological Synthesis, *The Sabbaite Heritage,* ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 301-304.

A. Papaconstantinou, Confrontation, Interaction, and the Formation of the early Islamic Oikoumene, *REB* 63 (2005), pp. 167-181.

A. R. Bridbury, The Dark Ages, *The Economy History Review*, n.s., vol 22, no. 3 (Dec. 1969), pp. 526-537.

A. Sharf, Heraclius and Mahomet, *Past and Present* 9, (1956), pp. 1-16.

A. Vasiliev, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας (324-1453)*, τόμ. α΄, Ἀθήνα 1995.

Ahmed M. Shboul, Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as mirrored in the Arabic Literature, *Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference*, ed. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, and Ann Moffat, (Canberra 1978), pp. 43-68.

Aldo Mieli, *La Science Arabe et son rôle dans l'évolution Scientifique mondiale*, Leiden 1938.

Andrew D. White, *History of warfare of Science with Theology in Christendom*, τόμοι, 1, 2, Ithaca 1896.

Aristarchos Peristeris, Literary and Scribal Activity at the Monastery of St. Sabas, *The Sabbaite Heritage In The Orthodox Church From The Fifth Century To The Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 171-194.

Asad Rustum, *The Church of the city of God great Antioch*, τόμ.1, Lebano 1988.

Av. Cameron, Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition, in J. Fontaine & J. N. Hillgarth (ed.), *The Seventh Century: Change and Continuity*, London 1992, pp. 250-276.

Av. Cameron, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium, *Past and Present* 84, (1979), pp. 3-35.

Av. Cameron, New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, I Problems in the Literary Source Material, in *Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam* I, (ed.) Av. Cameron & L. I. Conrad, Princeton 1991.

Av. Cameron, The Eastern Provinces in the 7th Century A. D.: Hellenism and the Emergence of Islam, in S. Said (ed.), *Hellenismos: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden 1991, pp. 287-313.

Av. Cameron, Zonaras, Syncellus and Agathias- A Note, *The Classical Quarterly* 14, (1964), pp. 82-84.

Av. Cameron, The Literary Sources for Byzantium and Early Islam, La Syrie de Byzance a l'Islam VIIe–VIIIe siècles, *Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen*, Paris, Institut du Monde Arabe, 1990, pp. 3-14.

B. Baldwin, Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus, *Speculum* 66, (1991), pp. 112-114.

B. Bosanquet, The Dark Ages and the Renaissance, *International Journal of Ethics*, vol. 2 (1902), pp. 195-204.

B. Flusin, Une hagiographie saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps, *The Sabbaite Heritage*, pp. 119-126.

B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.

B. Flusin, Ὁ Γραπτὸς Πολιτισμός (κεφ. 9), in *Ὁ Βυζαντινός Κόσμος, τόμ. Α΄, Ἡ Ἀνατολικὴ Ῥωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία (330-641)*, ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν τῆς Cécile Morrisson, (Ἑλλη. μτφρ.), Ἀθήνα 2007.

B. Hemmerdinger, Hunayn Ibn Ishaq et l'Iconoclasme Byzantin, *Actes du XIIe Congres International d'Etude Byzantine, Ochride* 1961, 2, Βελιγρᾶδι 1964, pp. 467-469.

B. Hemmerdinger, La culture grecque classique du vii au ix siècle, *Byzantion* 4, (1964), pp. 125-133.

Bartolomeo Pirone, Continuità Della Vita Monastica Nell' Ottavo Secolo: Stefano Sabaita, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 49-62.

Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabari's History*, Brill 2004.

Brouria Bitton–Ashkelony & Aryeh Kofsky, Monasticism in the Holy Land, in *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Brepols 2006, pp. 257-291.

Brouria Bitton–Ashkelony & Aryeh Kofsky, *The Monastic Scholl of Gaza*, Supplements to Vigiliae Christianae, τόμ. 78, Brill 2006.

Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, California 2005.

C. Carta, Leontius of Damascus: *Vita di Stefano Sabaita, Quaderni de "La Terra Santa"*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 1983.

C. Crimi, Michele Sincello, *Per La Restaurazione Delle Venerande e Sacre Imagini*, Bollettino dei Classici, Academia Nazionale dei Lincei, Roma 1990.

C. Hannick, *Hymnographie et hymnographes Sabbaite, The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, pp. 217-228.

C. Mango, *Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest*, in G. Cavallo, G. De Gregorio e M. Maniaci, ed. *Scritture, Libri et Testi nelle aree Provinciali di Bisanzio*, τόμ. 1, Spoleto 1991, pp. 149-160.

C. Mango, *Βυζάντιο: Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ῥώμης*, Ἀθήνα (MIET) 2002.

Ch. Von Schonborn, *Sophrone de Jerusalem, vie Monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

Charles H. Haskins, Arabic Science in Western Europe, *Isis* 7, (1925), pp. 478-485.

Christ-Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Leipzig 1871.

Claudia Sode, *Jerusalem- Konstantinopole- Rom. Die Viten des Michael Synkellos und des Brüder Theodoros und Theophanes Grapti*, Stuttgart 2001.

Clive Foss, The Persians in the Roman Near East (602-630 AD), *Journal of The Royal Asiatic Society*, Ser. 3, 13, 2, (2003), pp. 149-170.

Cornelia B. Horn, Peter the Iberian and Palestinian anti-Chalcedonian Monasticism in Fifth and Early Sixth Century Gaza, *ARAM* 15, (2003), pp. 109-128.

D. A. Zakythinos, La grande breche dans la tradition historique de l'Hellenisme du septieme au neuvieme siecle, *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον, τόμ. γ'*, Ἀθῆναι 1966, pp. 300-327.

D. Bar, Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine, *Harvard Theological Review* 98, (2005), pp. 49-65.

D. Delia, From Romance to Rhetoric: The Alexandrian Library in Classical and Islamic Traditions, *The American Historical Review* 97, (1992), pp. 1449-1467.

D. Donnet, La tradition imprimee du traite de grammaire de Michel le Syncelle, *Byzantion* 42, (1972), pp. 441-508.

D. Donnet, *Le traite de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jerusalem*, Brussels, Rome 1982.

D. Gutas, *Greek Thought and Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2^{nd}-4^{th}/8^{th}-10^{th})*, Routledge 1998.

D. J. Constantelos, The Moslem Conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries, *Byzantion* 42, (1972), pp. 325-357.

D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the Heresy of the Ismaelites*, Brill 1972.

D. J. Sahas, Saracens and Arabs in the Leimon of John Moschos, *Βυζαντιακά* 17, (1997), pp. 123-138.

D. J. Sahas, "Ὕλη and φύσις in John of Damascus "Orations in defense of the icons", *Studia Patristica* 23, (1989), pp. 66-73.

D. J. Sahas, Cultural Interaction during the Umayyad Period. The «Circle» of John of Damascus, *ARAM* 6, (1994), pp. 35-66.

D. Krueger, Writing as Devotion: Hagiographical Compositions and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis, *Church History* 66, (1997), pp. 707-719.

D. P. Lockwood, Two thousand years of Latin Translation from the Greek, *TAPA* 59, (1918), pp. 115-129.

D. Prassas, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite, *The Journal of Religion* 81, (2001), pp. 113-114.

D. R. Blanks & M. Frassetto (ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, Perception of Other Ch. 6 «Arabs

and Latins in the Middle Ages: Enemies, Partners, and Scholars», ed. Alauddin Samarrai, New York, 1999.

D. Reynolds & N. G. Wilson, *Ἀντιγραφεῖς καὶ Φιλόλογοι*, Ἀθήνα 2001.

D. Sourdel, *Medieval Islam*, Routledge & Kegan Paul, 1983.

De Lacy O' Leary, *How Greek science passed to the Arabs*, London 1962.

Die Fragmente Griechischen Historiker ed. F. Jacoby 3 Τόμοι, Berlin 1923-1958.

E. A. Parsons, *The Alxandrian Library. Glory of the Hellenic World*, London 1952.

E. Bosworth, Byzantium and the Arabs: War and Peace between two world civilizations, *Variorum Reprints* 1996, XIII, pp. 1-23.

E. Chrysos, Illuminating Darkness by Candlelight: Literature in the Dark Ages, *Actes du Colloque International Philologique*, Paris 2002, pp. 13-24.

E. Gibbon, *A History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1788-1789.

E. J. Watts, *City and School in Late Antiquity: Athens and Alexandria*, Berkeley- Los Angeles- London 2006.

E. Joranson, The alleged Frankish Protectorate in Palestine, *The American Historical Review* 32, (1927), pp. 241-261.

E. Mioni, Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco, *OCP* 17, (1951), pp. 61-94.

E. Savage-Smith, Gleanings from an Arabis's workshop: Current Trends in the study of Medieval Islamic Science and Medicine, *Isis* 79, (1988), pp. 246-266.

F. Dölger, *Der griechische Barlaam–Roman, ein werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal 1953.

F. Gabrieli, Greeks and Arabs in the Central Mediterranean Area, *DOP* 18, (1964), pp. 57-65.

F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press 1981.

F. Rosenthal, *The Classical Heritage of Islam*, California 1975.

G. Bergsträsser, Ḥunayn Ibn Isḥāq über die syrischen und arabiscen Galen–Übersetzungen=Risāla, Leipzig, Deutsche Morgenländishce Gessellschaft 1925.

G. Cavallo, Qualche riflessione sulla continuità della cultura Greca in Oriente tra i Secoli VII e VIII, *BZ* 85, (1995), pp. 13-22.

G. D. Ziakas, Ἰσλὰμ καὶ Χριστιανισμός: Διαφορὲς καὶ προσεγγίσεις, (*Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμός, Εἰσηγήσεις τοῦ Λαϊκοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*), α' Ἀκαδημαϊκὴ Περίοδος 2002-2003, Ἀθήνα 2004, pp.173-212.

G. D. Ziakas, Greek Thought to Christian East and Arabic Islamic Tradition, *ΕΕΘΣΠΘ*, Τμῆμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας 5 (1998), pp. 81-99.

G. Downey, *A History of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab Conquest*, Pronceton NJ, Princeton University Press, 1961.

G. Downey, *Gaza in the Early Sixth Century*, Univ. of Oklahoma Press, 1963.

G. E. Von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism*: Social and Cultural Perspectives, *Variorum Reprints*, London 1976.

G. E. Von Grunebaum, Sources of Islamic Civilization, *Der Islam* 1-2, (1971), pp. 1-50.

G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam, A History 600-1258*, London 1970.

G. F. Hourani, Islamic and non-Islamic Origins of Mutazilite Ethical Rationalism, *International Journal of Middle East Studies* 7, (1976), pp. 59-87.

G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Writers*, Belmont 1987.

G. Gabrieli, Hunayn Ibn Ishaq, *Isis* 6, (1924), pp. 282-292.

G. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press 1983.

G. L. Huxely, On the Erudition of George the Synkellos, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 81, (1981), pp. 207-217.

G. Ostrogorsky, The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century, *DOP* 13, (1959), pp. 1-21.

G. Sarton, The Unity and Diversity of the Mediterranean World, *Osiris* 2, (1936), pp. 406-463.

G. W. Bowersock, Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines, *DOP* 51, (1997), pp. 1-10.

Garth Fowden and E. K. Fowden, Hellenism and the Umayyads, in *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Κέντρον Ἑλληνικῆς

καὶ Ῥωμαϊκῆς ἀρχαιότητος εἰς τὸ Ἐθνικὸν Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Μελετήματα 37, Ἀθήνα 2004.

Gedaliahu G. Stroumsa, Religious Contacts in Byzantine Palestine, *Numen* 36, (1989), pp. 16-42.

Gedaliahu G. Stroumsa, Gnostics and Manicheans in Byzantine Palestine, *Studia Patristica*, XVIII, 1 (1989), pp. 273-278.

Gerhart B. Ladner, The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, *DOP* 7, (1953), pp. 1-34.

H. A. R. Gibb, Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate, *DOP* 12, (1958), pp. 221-233.

H. D. Saffrey, Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle, *Revue des Études Grecques* 67 (1954), pp. 396-410.

H. G. Farmer, Greek Theorists of Music in Arabic Translation, *Isis* 13, (1930), pp. 325-333.

H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig 1924.

H- G. Beck, *Ἡ Βυζαντινὴ Χιλιετία*, Ἀθήνα 2000.

H- G. Beck, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Δημώδους Λογοτεχνίας*, Ἀθήνα 1989.

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, τόμ. β', München 1978.

H. Hunger, *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία*, τόμ. α', Ἀθήνα 2001.

H. Hunger, *Ὁ Κόσμος τοῦ Βυζαντινοῦ Βιβλίου, Γραφὴ καὶ Ἀνάγνωση στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1995.

H. Kennedy, The Decline and Fall of the 1st Islamic Empire, *Der Islam*, 81, (2004), pp. 3-30.

H. Saradi, *The Byzantine City in the Sixth Century*, Athens 2006.

Henning J. Lehmann, Evidence of the Syriac Bible Translation in Greek Fathers of the 4th and 5th Centuries, *Studia Patristica* XIX, (1989), pp. 366-371.

Ihor Sevcenko, The search for the Past in Byzantium around the year 800, *DOP* 46, (1992), pp. 279-293.

Io. Thurn, *Ἰωάννου Μαλάλα Χρονογραφία*,, Berolini et Novi Eboraci 2000.

Ira M. Lapidus, God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam, *The American Historical Review* 93, (1988), pp. 469-470.

Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1995.

Irfan Shaid, The Iranian Fator in Byzantium during the reign of Heraclius, *DOP* 34, (1972), pp. 295-296. J. Lamoreaux, Some Notes on a Recent Edition of the Life of St. Stephen of Mar Sabas, *Anal. Boll.* 113, (1995), pp. 117-126.

J. Lamoreaux, *The Life of St. Stephen of Mar Sabas*, in CSCO, Scirptores Arabici, τεύχη. 578, 579, τόμοι 50, 51, Lovanii in Aedibus Peeters 1999.

J. Lamoreaux, The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited, *DOP* 56, (2002), pp. 25-40.

J. A. S. Evans, *Ἡ Ἐποχὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Ἀθήνα 1999.

J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395-800 A. D.*, τόμ. 2, Amsterdam 1966.

J. B. Segal, Syriac Inscriptions from Harran, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, (1957), pp. 513-522.

J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Ch. 11, *Forms of Representation: Language, Literature and The Icon*, Cambridge, 1990.

J. Gennadius, A Correction in Hesychius, *JHS* 46, (1926), pp. 42-43.

J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, New York 1965.

J. Kritzeck, Moslem-Christian Understanding in Medieval Times: A review article, *Comparative Studies in Society and History* 4, (1962), pp. 388-401.

J. M. Featherstone, The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea, *Anal. Boll.* 98, (1980), pp. 93-150.

J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press-Oxford 1986.

J. Meyendorff, Byzantine views of Islam, *DOP* 18, (1964), pp. 113-132.

J. N. Ljubarskij, Man in Byzantine Historiography from John Malalas to Michael Psellos, *DOP* 46, (1992), pp. 177-186.

J. Nasrallah, *Histoire du mouvement litteraire dans l'Eglise Melchite du V^e au XX^e siecle*, vol. II, t. 2, Louvain 1988.

J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas: Son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa 1950.

J. Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Forth to Seventh*

Centuries [Dumbarton Oaks Studies, 32.] Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1995.

J. Patrich, The Hermitage of St. John the Hesychast in the Great Laura of Sabas, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 43, (1993), pp. 315-337.

J. Patrich, The Sabaite Monastery of the Cave (Spelaion) in the Judean Desert, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 46 (1991), pp. 429-448.

J. Patrich, *The Sabaite Heritage: An Introductory Survey, The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, Orientalia Lovaniensia Analecta 98, Leuven 2001, pp. 1-27.

J. R. Highs, *Genius of the Arabic Civilization*, New York 1975.

J. R. Zaborowski, Egyptian Christians Implicating Chalcedonians in the Arab takeover of Egypt: The Arabic Apocalypse of Samuel of Qalamun, *Oriens Christianus* 87, (2003), pp. 100-115.

J. Sauvaget, *Introduction a l'Histoire de l'Orient Musulman*, elements de bibliographei, ed. Refondue et complete par Ci. Cahen, Paris 1961.

J. Shepard, Byzantine Relations with the outside world in the Ninth Century: an introduction, in Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? in *Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1996, ed. Leslie Brubaker, Ashgate Variorum 1998, pp. 167-179.

J. Thomas and A. Hero (ἔκδ), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington, C. D. 1998.

J. Thomas, The Imprint of Sabbaitic Monasticism on Byzantine Monastic TYPIKA, *The Sabbaite Heritage*, pp. 73-84.

J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, Burt Franklin: New York 1887.

James A. Weisheipl, "The Nature, Scope, and Classification of the Sciences," in *Science in the Middle Ages*, ed. David C. Lindberg (Chicago: Univ. Chicago Press, 1978), Ch. 14.

James D. Breckenridge, The Iconoclasts' Image of Christ, *Gesta* 11, (1972), pp. 3-8.

John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314-631*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Joshua Blau, A Melkite Arabic Literary Lingua Franca from the second half of the first Millennium, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57, (1994), pp. 14-16.

K. Demoen, Culture et rhétorique dans la controverse iconoclaste, *Byzantion* 68, (1998), pp. 311-355.

K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, Ἀθήνα 1897.

Kate Leeming, The adoption of Arabic as a Liturgical Language the Palestinian Melkite, *ARAM* 15, (2003), pp. 239-246.

L. Casson, *Οἱ Βιβλιοθῆκες στὸν Ἀρχαῖο Κόσμο*, ed. MIET, Ἀθήνα 2006.

L. Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis*, 3 vol. Paris 1886-1957.

L. G. Westerink, «Ein unbekannter Brief des Prokopios von Gaza», *BZ* 60, (1967), pp. 1-2.

L. Perrone, Palestinian Monasticism, The Bible, and Theology in the Wake of the Second Origenist Controversy, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 245-260.

L. Perrone, Rejoice Sion, Mother of all Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era, in *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, pp. 141-173.

Leah Di Segni, Monk and Society: The Case of Palestine, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 31-36.

Lind Woodhead, *An Introduction to Christianity*, μέρ. II, 2. *Churches of East and West in the Early Middle Ages*, pp. 61-104, Cambridge 2004.

M. A. Hoffman, The History of Anthropology Revisited, A Byzantine Viewpoint, *American Anthropologist* 75, (1973), pp. 1347-1357.

M. Albert, *Christianismes Orientaux, introduction a l'etude des langues et des literatures*, Paris 1993.

M. Angold, *Βυζάντιο*, Ἡ γέφυρα ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα στὸ Μεσαίωνα, Ἀθήνα 2003.

M. B. Cunningham, Andrew of Crete: a High-Style Preacher of the Eighth Century, *Preacher and Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M. B. Cunningham, Leiden-Boston-Köln 1998.

M. B. Cunningham, *The Life of Michael the Synkello.* Text, translation and commentary, Belfast 1991.

M. Canrad, Les Relations Politiques et Sociales entre Byzance et les Arabes, *DOP* 18, (1964), pp. 33-56.

M. El-Abbadi, The Alexandria Library in History in *Alexandria, Real and Imagined*, ed. A. Hirst and M. Silk, Ashgate 2004.

M. Gaudefroy–Demombynes, *Muslim Institutions*, New York Barnes & Noble 1968.

M. Haupt, Excerpta ex Timothei Gazaei libris de Animalibus, *Hermes* 3, (1869), pp. 5-30.

M. J. Blanchard, The Georgian Version of The Matyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery, *ARAM* 6, (1994), pp. 149-163.

M. Meyerhof, The «Book of Treasure», an early Arabic treatise on Medicine, *Isis* 14, (1930), pp. 55-76.

M. Meyerhof, *The book of the ten treatises on the eye ascribed to Hunayn ibn Ishâq. The Earliest Existing Systematic Text-Book of Ophthalmology*, Cairo 1928.

M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Baghdad». Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Araben», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenchaften*, Philologisch- historischer Klasse, 1930.

M. Monica Wagner, A Chapter in Byzantine Epistolography the Letters of Theodoret of Cyrus, *DOP* 4, (1948), pp. 119-181.

M. N. Swanson, *Folly to the Hunafā': the Cross of Christ in Arabic Christian–Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Centuries A. D.*, Apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae, Cairi 1995.

M. Nanobashvili, The development of literary contacts between the Georgians and the Arabic speaking Christians in Palestine from the 8th to the 10th century, *ARAM* 15, (2003), pp. 269-274.

M. Roueche, *A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology, JÖB* 29, (1980), pp. 71-98.

M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978.

M. V. Anastos, The Alexandrian Origin of the "Christian Topography" of Cosmas Indicopleustes, *DOP* 3, (1946), pp. 73-80.

M. Yateem & I. Deek, *History of the Oriental Church*, Λίβανος 1999.

Maria Dzielska, *Ὑπατία ἡ Ἀλεξανδρινή*, Ἀθῆναι 1995.

Maria Leontsini, Some Observations on the Relations Between Byzantium and the Umayyads: Recognition and Repugnance, in *Cultural Relations Between Byzantium and the Arabs*, (ed.) Yacoub Yousef al-Hijji & Vassilios Christides, Athens 2007, pp. 103-112.

Marie-France Auzepy, De la palestine a constantinople (VIII-IX Siècles): Etienne Le Sabaïte et Jean Damascène, *Travaux et Memoires* 12, (1994), pp. 183-217.

Marie-France Auzepy, La carriere d' Andre de Crete, *BZ* 85, (1995), pp. 1-12.

Michael Bates, Byzantine Coinage and its imitations, Arab coinage and its imitations: Arab-Byzantine coinage, *ARAM* 6, (1994), pp. 381-403.

Michael Cook, *The origin of Kalām*, in Studies in the origins of Early Islamic Culture and Tradition (I), *Variorum* 2004, pp. 32-43.

Milka Levy-Rubin and Benjamin Z. Kedar, A Spanish Source on Mid-Ninth Century Mar Saba, *The Sabbaite Heritage in The Orthodox Church from The Fifth Century to The Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 63-72.

Milka Levy-Rubin, The Reorganization of the Patriarchate of Jerusalem during the early Muslim period, *ARAM* 15, (2003), pp. 197-226.

Milka Levy-Rubin, The Role of The Judaean Desert Monasteries in The Monothelite Controversy in The Seventh-Century Palestine, *The Sabbaite Heritage in The Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 283-300.

N. G. Wilson, *Οἱ Λόγιοι στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1991.

N. H. Baynes, The Restoration of the Cross at Jerusalem, *English Historical Review* 27, (1912), pp. 287-299.

N. H. Baynes-L. B. Moss, *Βυζάντιο, Βυζάντιο: Εἰσαγωγὴ στὸ Βυζαντινὸ Πολιτισμό*, Ἀθήνα 2001.

N. Heiska, *The Economy and Livelihoods of the Early Christian Monasteries in Palestine*, University of Helsinki 2003.

N. M. El Cheik, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard Middle Eastern Monographs, London 2004.

N. M. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education and its Social Role from the 6th century until the end of Iconoclasm*, Chicago 2000.

N. Serikkof, Ancient Greece and Byzantium through Arabic Eyes: Types of Medieval Translations from Greek into Arabic, *ByzantinoSlavica* 45, (1992), pp. 198-210.

Nicholas Constas, "To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 55, (2001), pp. 91-124.

Nike Koutrakou, Highlights in Arab-Byzantine Cultural Relations (IX[th]-XI[th] Centuries AD.): An Approach Through Diplomacy, in *Cultural Relations Between Byzantium and the Arabs*, (ed.) Yacoub Yousef al-Hijji & Vassilios Christides, Athens 2007, pp. 85-100.

Nina Pigulevskaja, Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles, *JÖB* 16, (1967), pp. 55-60.

Otto A. Meinardus, *Historical notes on the Lavra of Mar Sabas, Eastern Churches Review* 2, (1968-69), pp. 392-401.

P. Bourdeaux, Codices Parisini [Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 8. 3. Brussels: Lamertin, 1912].

P. Charanis, Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century, *DOP* 13, (1959), pp. 23-44.

P. Figueras, The impact of the Islamic Conquest on the Christian Communities of South Palestine, *ARAM* 6, (1994), pp. 279-293.

P. G. Reinink & B. H. Stolte (ed.), *The Regin of Heraclius (610-640): Crisis and Confrontation*, Peeters 2002.

P. J. Alexander, Religious Persecutions and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth centuries: Methods and Justifications, *Speculum* 52, (1977), pp. 238-264.

P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958.

P. Lemerle, *Ὁ Πρῶτος Βυζαντινός Οὐμανισμός*, Ἀθήνα 2001.

P. Magdalino, «The Road to Baghdad in the Thought- World of Ninth- Century Byzantium» in *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1996, ed. Leslie Brubaker, *Ashgate Variorum* 1998, pp. 195-213.

P. O'Connell, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople*, Roma 1972 (OCA 194).

P. Peeters, La Passion de S. Michel le Sabaiste, *Anal. Boll.* 48, (1930), pp. 65-98.

P. Peeters, La Passion de S. Pierre de Capitolios, *Anal. Boll.* 57, (1930), pp. 299-333.

P. Petit, Recherchés sur la publication et la diffusion des discourses de Libanius, *Historia* 5, (1956), pp. 479-509.

P. T. R. Gray, The Sabaite Monasteries and the Christological Controversies (478-533), *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 237-244.

P. Verghese, The Monothelite Controversy- a Historical Survey, *Greek Orthodox Theological Review* 13, (1968), pp. 196-211.

P. W. Van der Horst, The Role of Scripture in Cyril of Scythopolis' *Lives of the Monks of Palestine*, *The Sabbaite Heritage*, pp. 127-146.

Pachomios R. Penkett, Palestinian Monasticism in *the Spiritual Meadow of John Moschos*, *ARAM* 15, (2003), pp. 173-184.

Paul Rorem & John Lamoreaux, John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the ἀμφιβο-Areopagite's True Identity, *Church History* 62, (1993), pp. 469-482.

Peter Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, *The English Historical Review* 88, (1973), pp. 1-34.

Ph. Mayerson, Justinian's Novel 103 and the Reorganization of Palestine, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 269, (1988), pp. 65-71.

Ph. A. Demetracopoulos, The Exegeses of the Canons in the Twelfth Century as School Texts, *Diptycha* 1, (1979), σ. 148.

Ph. Mayerson, A Confusion of India: Asian India and African India in the Byzantine Sources, *Journal of the American Oriental Society* 113, (1993), pp. 169-174.

Ph. Mayerson, The first Muslim attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634), *TAPA* 95, (1964), pp. 155-199.

Propylaeum at Acta Sanctorum, Novembris, (Bruxellis, 1902).

Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Erste Abteilung (641-867), Berlin-New York 2000.

R. Hill, Old Testament *Questiones* of Theodoret of Cyrus, *GOTR* 46, (2001), pp. 57-73.

R. A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley- Los Angeles- London 1988.

R. Browning, The Correspondence of a thenth-century Byzantine Scholar, *Byzantion* 24, (1954), pp. 397-452.

R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge 1983.

R. Browning, *Teachers*, in *The Byzantines*, ed. G. Cavallo, Chicago 2000, pp. 95-116.

R. C. Valencia, The Monophysite conviction in the East versus Byzantium's political convenience: A Historical look to Monotheletism, *ARAM* 15, (2003), pp. 151-157.

R. Guilland, *Essai sur Nicephore Gregora. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1926.

R. H. Robbins, *The Byzantine Grammarians: thier place in History*, Berlin 1993.

R. L. Wilken, Byzantine Palestine: A Christian Holy Land, *The Biblical Archaeologist* 51, (1988), pp. 214-217-233-237.

R. L. Wilken, *The land called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press 1992.

R. Maspero, Les versions arabes du dialogue entre Catholices Timothee I et la Calife Al-Mahdi (775-785), *Pontificio Instituto de Studi Arabi Islamo-Christiana* 3, (1977), pp. 107-175.

R. P. Blake, La littérature grecque en Paléstine au viii[e] siècle, *Muséon* 78, (1965), pp. 367-380.

R. P. Blake, Note sur l'activité litteraire de Nicephore I[er], patriarche de Constantinople, *Byzantion* 14, (1939), pp. 1-15.

R. Penella, When was Hypatia born?, *Historia* 33, (1984), pp. 126-128.

R. Reitzenstein, *Geschichte der Griechischen Etymologika*, Leipzig 1897.

R. Schick, Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period, *The Biblical Archeological* 51, (1988), pp. 218-221-239-240.

R. Schick, Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy, *Near Eastern Archaeology* 61, (1998), pp. 74-108.

R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule, A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995.

R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962.

Reviel Netz, Archimedes in Mar Saba: A preliminary notice, *The Sabbaite Heritage in The Orthodox Church from The Fifth Century to The Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 195-199.

Robert Lopez, The Role of Trade in the Economic Readjustment of Byzantium in the Seventh Century, *DOP* 13, (1959), pp. 67-85.

Romilly J. H. Jenkins, The Hellenistic Origins of Byzantine Literature, *DOP* 17, (1963), pp. 37-52.

S. Brock, Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaak the Syrian, in *The Sabbaite Heritage In The Orthodox Church From The Fifth Century To The Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, pp. 210-208.

S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», in N. Garsoian, T. Mathews, and R. Thompson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formativs Period*, Washington, DC, Dumbarton Oaks 1980, pp. 17-34.

S. Brock, Syriac Translations of Greek Popular Philosophy, P. Bruns (Hg.), in *Von Athen nach Baghdad*, Bonn 2003, pp. 9-28.

S. Efthymiadis, *Notes on the correspondence of Theodore the Studite*, *REB* 53, (1995), pp. 141-163.

S. Fayyad, Thabit Ibn Qurrah: The Pioneer of the Differentiate Calculus, 1999, (Ἀραβιστί).

S. H. Griffith, Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine, *Church History* 58, (1989), pp. 7-19.

S. H. Griffith, From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods, *DOP* 51, (1997), pp. 11-31.

S. H. Griffith, Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century, *Byzantion* 56, (1986), pp. 117–138.

S. H. Griffith, Michael, The Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, At the Court of the Caliph Abd Al-Malik, Christian Apologetics and Martyrlogy in the Early Islamic Period, *ARAM Periodical* 6, (1994), pp. 115-148.

S. H. Griffith, Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abu Qurrah, *Studia Patristica* XXV, (1993), pp. 270-299.

S. H. Griffith, The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an Arab Orthodox Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE), *Christian and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Brepols 2006, pp. 175-204.

S. H. Griffith, The *Life of Theodore of Edessa*: History, Hagiography, And Religious Apologetics In Mar Saba Monastery In Early Abbasid Times, *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, Orientalia Lovaniensia Analecta 98, Leuven 2001, pp. 147-169.

S. H. Griffith, Theodore Abu Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century, Annual Lecture of the Irene Halmos Chair of Arabic Literature, Tel Aviv University, 1992.

S. H. Griffith, What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the ninth Century: Byzantine Orthodxy in the world of Islam, in *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1996, ed. Leslie Brubaker, *Ashgate Variorum* 1998, pp. 181-193.

S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 2nd ed. New York 1987.

S. Impellizzeri, L'Umanismo Bizantino del IX secolo e la genesi della "Biblioteca" di Fozio, *RSBN* 6-7, (1969-1970), pp. 9-69.

S. O'ckley, The Conquest of Syria, Persia, and Egypt by the Saracens, London 1708-1718; *The History of the Saracens*, Cambridge 1757.

S. Runciman, *Byzantine Art: an European Art*, second article, *Byzantium and the Western World*, Αθήνα 1966.

S. Runciman, *Byzantine Civilization*, Cambridge 1932.

S. S. Alexander, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates, *Speculum* 52, (1977), pp. 217-237.

S. Thomas Parker, An Empire's New Holy Land: The Byzantine Period, *Near Eastern Archaeology* 62, (1999), pp. 134-180.

S. Vailhé, Le monastere de Saint-Sabas, *Echo d'Orient* 2, (1899), pp. 332-341, 3, (1899-1900), pp. 18-28, 168-177.

S. Vailhé, Les ecrivains de Mar Saba, *Echo d'Orient* 2, (1899), pp. 1-11, 33-47.

S. Vryonis, Byzantium and Islam, Seven-Seventeenth Century, *Byzantium: Its internal history and relations with the Muslim world*, *Variorum Reprints* 1971, IX, pp. 205-240.

Sara Delamont, Hypatia's Revenge?: Feminist Perspectives, *Social Studies of Science* 32, (2002), pp. 167-174.

Sarah Stroumsa& Gedaliahu G. Stroumsa, Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam, *The Harvard Theological Review* 81, (1988), pp. 37-58.

Sidney Smith, Events in Arabia in the 6th century A. D., *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, (1954), pp. 425-468.

Silvia Ronchey, An Introduction to Eustathios' "Exegesis in Canonem Iambicum", *DOP* 45, (1991), pp. 149-158.

Silvia Ronchey, Those «Whose Writings were Exchanged». John of Damascus, George Choiroboscus and John "Arklas" accroding to the Prooimion of Eustathius' Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste, «Novum Millenium». Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck, Aldershot 2001, pp. 327-336.

Soliman S. Farouk, *Τά Βυζαντινά Ὑμνογραφικά συνθέματα εἰς τά λειτουργικά βιβλία τῆς Κοπτικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι 2003.

Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, CSCO, vol. 384, Tom. 52, Louvain 1977.

Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, CSCO, vol. 346, Tom. 41, Louvain 1973.

Studies in Malalas, ed. Elizabeth Jeffreys et alli, Australian Association for Byzantine Studies, Byzantina Australensia 6, Sydney 1990.

Susan B. Edgington, *Antioch: Nedieval City of Culture*, pp. 247-259, *Orientalia Lovaniensia Analecta, East and West in the Middle East Mediterranean* I, K. Ciggaar & M. Metcalf, Peeters 2006.

T. Fahd, La Traduction Arabe de l'Iliade, *Graeco-Arabica* 5 (1993), pp. 259-266.

T. Pott, *La reforme liturgique byzantine*, Roma, 2000; N. Egender, *La formation et l'influence du typikon liturgique de Saint-Sabas, The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, pp. 209-216.

T. Rajak, Justus of Tiberias, *The Classical Quarterly* 23, (1973), pp. 345-368.

Th. G. Sinnige, Plotinus on the Human Person and its Cosmic Identity, *Vigliai Christianae* 56 (2002), pp. 292-295.

Th. N. Schmit, Kahrie-dzami, *Investija-Bulletin de l'Institut Archeol.*, Russe A CP. 11 (1906), 260-279.

The Cambridge History of the Early Christian Literature, ed. F. Young, L. Ayres, and A. Louth, Cambridge University Press 2004.

The Hellenistic Age, Aspects of Hellenistic Civilization, The Hellenistic Age and the History of Civilization by Prof. J. B. Bury, The Norton Library, New York 1970.

The Legacy of Islam, ed. T. Arnold & A. Guillaume, *Science and Medicine*, Max Meyerhof, Oxford 1931.

The Oxford Classical Dictionary, Oxford, Clarendon Press, 2nd ed. 1970.

The Oxford Companion to Classical Literature, ed. Paul Harvey, Oxford 1966.

Theodore E. Mommsen, Petrarch's Conception of the «Dark Ages», *Speculum*, 17, no. 2, (1942), pp. 226-242.

Thérèse B. McGuire, Monastic Artists and Educators of the Middle Ages, *Woman's Art Journal*, 9/2. (1989), pp. 3-9.

Timothy S. Miller, *Ἡ Γέννησις τοῦ Νοσοκομείου στὴν Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία*, Ἀθήνα 1998.

U. M. Lang, «Wisdom and Lies»: Variations on a Georgian Literary Theme, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18, (1956), pp. 436-448.

V. Christides, Periplus of the Arab-Byzantine Cultural Relation, in *Cultural Relations Between Byzantium and the Arabs*, (ed.) Yacoub Yousef al-Hijji & Vassilios Christides, Athens 2007, pp. 29-52.

V. Danner, *The Islamic Tradition: An Introduction*, New York 1988.

W. Brandes, Orthodoxy and Heresy in the Seventh Century: Prosopographical Observations on Monotheletism, *Proceedings of the British Academy* 118, (2003), pp. 103-118.

W. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.

W. Kaegi, Herakleios and the Arabs, *GOTR* 27, (1982), pp. 109-133.

W. Kaegi, The earliest Muslim Penetrations into Anatolia, *Βυζαντινὸ Κράτος καὶ Κοινωνία, Μνήμη Νίκου Οἰκονομίδη, Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν*, Ἀθήνα 2003, pp. 296-282.

W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962.

W. T. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press 1997.

W. T. Treadgold, The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State, *The American Historical Review* 84, (1979), pp. 1245-1266.

Y. Frenkel, Political and Social aspects of Islamic religious endowments (awqaf): Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, (1999), pp. 1-20.

Y. Hirschfeld, Euthymius and his Monastery in the Judean Desert, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 43, (1993), pp. 339-371.

Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven and London: Yale, 1992.

Y. Hirschfeld, The Monasteries of Palestine in the Byzanrtine Period, in *Christians and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Brepols 2006, pp. 401-419.

Y. Hirschfeld, The Monastery Of Chariton: Survey And Excavations, *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 50, (2000), pp. 315-362.

Yoram Tsafrir & Gideon Foerster, The Dating of the "Earthquake of the Sabbatical Year" of 749 C. E. in Palestine, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55, (1992), pp. 231-235.

Α. Γκενάκου-Μποροβίλου, *Θεοδόσιος Μοναχὸς ὁ Γραμματικός, βίος καὶ ἔργο*, Ἀθήνα 1977.

Α. Καρπόζηλος, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι*, τόμ. β΄, Ἀθήνα 2002.

Α. Κομίνης, *Γρηγόριος Πάρδος Μητροπολίτης Κορίνθου καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (Testi e Studi Byzantino-Neoellinici, 2), Ἀθήνα-Ῥώμη 1960.

Α. Μαρκόπουλος, Συμβολὴ στὴ χρονολόγηση τοῦ Γεωργίου Μοναχοῦ, *Σύμμεικτα* 6, (1985), σσ. 223-231.

Α. Ἰορδανίτης, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου λόγοι κθ΄*, Ἱερουσαλήμ 1911.

Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, τόμ. δ΄, Πετρούπολις 1897.

Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, Πετρούπολις 1907.

Α. Παραμυθίας, Ὁ θεσμὸς τῶν Συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ, *ΕΕΒΣ* 4 (1927), σσ. 3-38.

Α. Σιμωνοπετρίνου, *Ἀσκητικοὶ Λόγοι τοῦ Ἀββᾶ Ησαΐα*, Λόγος 3, «*Περὶ συνειδήσεως τῶν καθημένων ἐν τοῖς κελλίοις*», Ἀθήνα 2006.

Α. Στ. Κουρούση, Ἡ «Τροπικὴ λέξις» παρὰ τῷ ἁγίῳ Ἰωάννῃ τῆς Κλίμακος, *Ἀθηνᾶ* ΠΓ΄ (2005), σσ. 415-482.

Α. Στράτος, *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ΄ αἰ.*, τόμ. γ΄, (534-641), Ἀθῆναι 1969.

Β. Ι. Φειδᾶς, *Βυζάντιο*, δ' ἔκδ. Ἀθῆναι 1997.

Β. Ι. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία α', Ἀπ'ἀρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχίαν*, 3η ἔκδ., Ἀθῆναι 2002.

Β. Ν. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, (Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 5), Ἀθήνα 1977.

Γ. Πατρώνου, *Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμός*, ἔκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἔκδ. α', Ἀθήνα 2003.

Γ. Σιέττος, *Ἀνθελληνισμὸς στὰ Πατερικὰ καὶ Ἐκκλησιαστικὰ Κείμενα*, Ἀθήνα 2004.

Ε. Κουντούρα-Γαλάκη, *Ὁ Βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν Σκοτεινῶν Αἰώνων*, Ἐθνικὸν Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Μονογραφίες 3, Ἀθήνα 1996.

Ε. Μιχαηλίδου, Ἐξέχουσαι φυσιογνωμίαι ἐν τῇ Ἐκκλησιαστικῇ Γραμματολογία τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 35, (1936), σσ. 382-393.

Ε. Ἰω. Τωμαδάκης, *Ἄισματα τοῦ Τριῳδίου*, Τὸμ. β', Ἀθῆναι 2004.

Ἑορτοδρόμιον ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ᾀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν ὑπὸ Νικοδήμου ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου τοῦ Ἁγιορείτου, en Benetia 1836.

Ἔρας Βρανούση, Byzantinoarabica, οἱ πρῶτοι Αραβοβυζαντινοὶ πόλεμοι στὴν Παλαιστίνη, Ἰορδανία, Συρία καὶ Φοινίκη, *Σύμμεικτα* 3, (1979), σσ. 1-28.

Η. Δ. Νικολακάκη, Τὸ Ἰσλὰμ κατὰ τὸν Ἅγιον Ἰωάννην Δαμασκηνόν, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς, Ἀριστοτέλειο Παν/μιο Θεσσαλονίκης*, Τμῆμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας, ν. σ., 1 (1990), σσ. 259-296.

Ἠ. Δ. Μπάκου, Ἀπὸ τὴν εἰκονομαχία στὸ θρίαμβο τῆς Ὀρθοδοξίας, *Κοινωνία* 1 (2007), σσ. 1-8.

Θ. Δετοράκη, *Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης Βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία*, Ἀθῆναι 1970.

Θ. Δετοράκη, *Βυζαντινὴ Φιλολογία*, τὰ πρόσωπα καὶ τὰ κείμενα, Ἡράκλειο Κρήτης τόμος α' (1995) καὶ τόμος β' (2003).

Θ. Δετοράκη, Κλασικαὶ ἀπηχήσεις εἰς τὴν Βυζαντινὴν Ὑμνογραφίαν, *ΕΕΒΣ*, ΛΘ'-Μ', (1972-1973), σσ. 148-161.

Θ. Δετοράκη, Προσθῆκαι εἰς τὸ πατερικὸν λεξικὸν τοῦ Lampe ἐκ τῶν ἔργων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *ΕΕΒΣ*, ΜΕ', (1981-1982), σ. 142.

Θ. Δετοράκη, Ῥωμανικαὶ ἐπιδράσεις εἰς τὴν ποίησιν Κοσμᾶ τοῦ Μελῳδοῦ, *ΕΕΒΣ* ΜΔ', (1979-1980), σσ. 223-230.

Ἰ. Ε. Στεφανῆ, *Χορικίου σοφιστοῦ Γάζης Συνηγορία Μίμων*, Θεσσαλονίκη 1986.

Ἰ. Ε. Καραγιαννοπούλου, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους*, 3 τόμοι, Θεσσαλονίκη 1993-1999.

Ἰ. Ε. Καραγιαννοπούλου, *Ἡ Βυζαντινὴ Ἱστορία ἀπὸ τὶς πηγές*, β' ἔκδ. Θεσσαλονίκη 1996.

Ἰ. Σπετσιέρη, *Τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου*, Ἀθήνα 1895.

Ἰ. Φωκυλίδου, *Ἡ Ἱερὰ Λαύρα Σάβα*, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1927.

Ἰ. Φωκυλίδου, Μιχαὴλ πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος Ἱεροσολύμων, *Νέα Σιών* 13, (1913), σσ. 667-649.

Ἰ. Φωκυλίδου, Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς ὁ καὶ πατριάρχης Ἱεροσολύμων, *Νέα Σιών* 13 (1913), σσ. 815-836.

Ἀ. Κοραῆ, *Κριτικαὶ σημειώσεις, παρατηρήσεις καὶ διορθώσεις εἰς τὸ Λεξικὸν Ἡσυχίου*, τόμ. 7ος, ἐν Ἀθήναις 1889.

Κ. Γ. Μπόνης, *Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων ὡς θεολόγος, ἐγκωμιαστὴς καὶ ὑμνογράφος*, Ἀθῆναι 1964.

Κ. Ἐμμ. Πλακογιάννης, *Τιμητικοὶ τίτλοι καὶ ἐνεργὰ ἀξιώματα στὸ Βυζάντιο*, Ἐκδόσεις Ἰᾶνος, Θεσσαλονίκη 2001.

Κ. Μανάφης, *Βυζαντινὴ Κοσμικὴ Γραμματεία*, ἀνάτυπον ἀπὸ τὸν τόμον 6 τῶν διαλέξεων τοῦ Λαϊκοῦ Πανεπιστημίου, Λευκωσία 1998, σσ. 35-50.

Κ. Μ. Μεϊμάρη, *Βυζαντινὴ Ἁγιολογικὴ Βιογραφία*, Ἀθήνα 2002.

Κ. Ν. Τσιρπανλής, Ἡ Συμβολὴ τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς θεολογίας, ἐν *Πατερικαί, Θεολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ Μελέται*, Τόμ. α', Ἀθῆναι 1985, σσ. 89-101.

Μ. Γ. Δημίτσου, *Ἱστορία τῆς Ἀλεξανδρείας*, Ἀθῆναι 1885.

Ν. Β. Τωμαδάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις*, Θεσσαλονίκη 1993.

Ν. Β. Τωμαδάκης, *Δῆθεν Μεγάλη Σιγὴ τῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (650-850) (Ἀρχαιογνωσία καὶ πνευματικαὶ ἐκδηλώσεις)*, *ΕΕΒΣ* 38, (1974), σσ. 5-26.

Ν. Β. Τωμαδάκης, *Ἀπὸ τῆς Μεγάλης Σιγῆς εἰς τὸν Φώτιον καὶ τοὺς ἐστεμμένους ποιητάς*, Μέρος δ', ἐν *Συλλάβῳ Βυζαντινῶν Μελετῶν καὶ Κειμένων*, Ἀθῆναι 1961, σσ. 301-336.

Ν. Γ. Πολίτου, Ἔκστασις καὶ Ἀνάστασις κατὰ τὸν «Μέγαν Κανόνα» τοῦ Ἀνδρέου Κρήτης, *ΕΕΒΣ* ΜΖ', (1987), σσ. 149-200.

Ν. Ε. Τζιράκης, *Μέγας Βασίλειος καὶ Ἑλληνισμός*, Ἀθῆναι 2004.

Π. Β. Πάσχου, Ὁ Μέγας Κανὼν τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης. Μικρὴ εἰσαγωγὴ εἰς τὴν κατανυκτικὴ ποίησή του, *Ριζάρειος Ἐκκλησιαστικὴ Παιδεία* 4, (1988), σσ. 315-326.

Π. Ἀθανασιάδη, *Ἰουλιανός: Μία Βιογραφία*, Β΄ ἔκδ., (ΜΙΕΤ), Ἀθήνα 2005.

Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία, Πρωτοβυζαντινὴ Περίοδος ς΄- θ΄ αἰῶνος*, τόμ. ε΄, Θεσσαλονίκη 1992.

Π. Τσορμπατζόγλου, Ὁ Ἀνδρέας Κρήτης (660-740) καὶ ὁ πιθανὸς χρόνος συγγραφῆς τοῦ Μεγάλου Κανόνος (*CPG* 8219), *Βυζαντινὰ* 24, (2004), σσ. 7-42.

Σ. Εὐστρατιάδου, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, *Νέα Σιών* 26, (1931), σσ. 530-538, 27, (1932), σσ. 329-353, 28, (1933), σσ. 11-25.

Σ. Εὐστρατιάδου, *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

Σ. Εὐστρατιάδου, *Εἱρμολόγιον* (Μνημεία Ἁγιολογικά), Ἁγιορείτικη Βιβλιοθήκη, Chennevieres-Sur-Marne 1932.

Σ. Εὐστρατιάδου, Κοσμᾶς Ἱεροσολυμίτης ὁ Ποιητὴς ἐπίσκοπος Μαϊουμᾶ, *Νέα Σιών* 28, (1933), σσ. 83-91.

Σ. Εὐστρατιάδου, Μιχαὴλ ὁ Σύγκελλος, *Νέα Σιών* 31, (1936), σσ. 329-338.

Σ. Εὐστρατιάδου, Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης, *Νέα Σιών* 29, (1934), σσ. 673–683.

Σ. Εὐστρατιάδου, Στέφανος ὁ ποιητὴς ὁ Σαβαΐτης, *Νέα Σιών* 28, (1933), σσ. 594-602.

Σ. Εὐστρατιάδου, Σωφρόνιος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων, *Νέα Σιών* 29, (1934), σσ. 188-193.

Σ. Λάμπρου, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων*, Κανταβριγία 1900.

Σ. Π. Κούτσα, *Ἀδαμιαῖος Θρῆνος. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου Κρήτης.* Εἰσαγωγὴ-κείμενο-μετάφραση-σχόλια, Ἀθῆναι 1981.

Σ. Ἰω. Κουρούσης, Ὁ Συμβολισμὸς τῆς διακρίσεως «Πράξεως» καὶ «Θεωρίας» (Σχόλιον εἰς τὸν «Μέγαν Κανόνα» τοῦ ἁγίου Ανδρέου Κρήτης), *ΕΕΒΣ* ΝΑ΄, (2003), σσ. 535-550.

Σ. Ἰω. Κουρούσης, *Ἑλληνικὴ Παιδεία καὶ Ἐθνικὴ Συνείδησις τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Ἀρχαιότητος εἰς τὸ Βυζάντιον*, ἐν Ἀθήναις 1993.

Σ. Ἰ. Σπετσιέρη, *Τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου*, Ἀθήνα 1895.

Τ. Ἄνθη, Ὁ «*Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος*» τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Θεολογία* 75, τεύχ. 1, (2004), σσ. 241-286 καὶ τεύχ. 2, σσ. 417-465.

Φ. Εὐάγγελος, Ὁ Ἰουστῖνος Α΄ καὶ ἡ ἐποχὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ Α΄ τοῦ μεγάλου (κεφ. 7), τόμ. 6, ἐν *Ἱστορία τῶν Ἑλλήνων*, ἔκδ. Δομή, Ἀθήνα 2007.

Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, ἐν Ἀθήναις 1951.

Χ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Ἀλεξανδρείᾳ 1910.

ثالثا: المعاجم ودوائر المعارف

Encyclopaedia Britannica, ed. William Benton, Univ. of Chicago 2004.

Encyclopedia of Islam, Leiden, E. J. Brill, 12 τόμοι 1993-2004.

International Standard Biblical Encyclopaedia, ed. W. Ewing, USA 1997.

Liddell and Scott's Greek–English Lexicon, Oxford 1980.

Prosopographie der MittelByzantinischen Zeit, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Winkelmann, Friedhelm 1998.

The Oxford Classical Dictionary, ed. Hammond, N. G. L. Nicholas Geoffrey Lemprire 1970. *The Oxford Companion to*

Classical Literature, ed. Paul Harvey, Oxford 1966.

Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters , von Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz 1982.

Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τόμοι α΄-ιβ΄, Ἀθῆναι 1962-1968.

BHG = Bibliotheca Hagiographica Graeca, ed. F. Halkin, 3rd ed. Bruxelles: Societe des Bollandistes, 1957.

BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis: Novum Supplementum, ed. H. Fros, (Subsidia Hagiographica 70, Brusseles 1986).

BZ = Byzantinische Zeitschrift, Leipzig-Munchen 1892- .

CCSG = Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnhout-Leuven, 1977-

CPG = Clavis Patrum Graecorum, cura et studio Mavritii Geerard, Brepols-Turnhout 1974-1998.

CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, τόμοι 1-50, Bonnae 1828-1897.

DOP = Dumbarton Oaks Papers, Washignotn 1941- .

MPL = J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina, Paris 1844-1864.

OCP = Orientalia Christiana Periodica, Roma 1935 ἑξ.

ODB= The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991.

PG = J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca, Paris 1857-1866.

PO = Patrologia Orientalis, τόμοι 1-48, Paris 1904 ἑξ.

ΕΕΒΣ = Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Ἀθῆναι 1924-

ΕΕΘΣΠΘ = Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς, Ἀριστοτέλειο Παν/μιο Θεσσαλονίκης, Τμῆμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας.

ΜΡ = Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ τῆς Ῥώμης 1888-1901.

ΜΑΔ = Μηναῖα τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 1959-1973.□

من مواليد محافظة الجيزة عام ١٩٧٣.

حاصل على ليسانس الآداب الممتازة بتقدير عام "جيد جداً مع مرتبة الشرف" من قسم الدراسات اليونانية واللاتينية بكلية الآداب / جامعة القاهرة عام ١٩٩٦.

حاصل على درجة الماجستير فى الأدب البيزنطي بتقدير عام "امتياز" من قسم الأدب البيزنطي بكلية الفلسفة / جامعة أثينا باليونان فى موضوع بعنوان: "تاريخ الألحان اليونانية (القطع الرومية) فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية" عام ٢٠٠٤.

حاصل على درجة الدكتوراه فى الأدب البيزنطي بتقدير عام "جيد جدًا" من قسم الأدب البيزنطي بكلية الفلسفة / جامعة أثينا باليونان فى موضوع بعنوان: "الأدب اليوناني فى الولايات الشرقية البيزنطية فى القرنين الأولين بعد الفتوحات الإسلامية (٦٥٠–٨٥٠ م.)" عام ٢٠٠٧.

له العديد من الأبحاث المنشورة في دوريات محلية وأخرى عالمية تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وإيطاليا وبلجيكا واليونان ويشغل حاليًا وظيفة أستاذ مساعد الأدب البيزنطي واللغتين اليونانية القديمة واللاتينية بقسم الدراسات اليونانية واللاتينية بكلية الآداب / جامعة القاهرة.

أبحاث للمؤلف:

Sameh Farouk Soliman: “Re-assessing views regarding the "Dark Ages" of Byzantium (650-850 AD)”, *Byzantion* 76 (2006), pp. 115-152.

————: "Saint Basil the Great's letter to the young men on how to benefit from the ancient Greek literature" "in Arabic". A paper delivered in the International Symposium: "*Translation and Cultural Interaction*", held at the Dept. of Classical Studies, Faculty of Arts, Cairo University (7-8 March 2009), and published in the proceedings of the Symposium in *Classical Papers* 9 (2009), pp. 531-592.

————: "A Hymn in Greek, Coptic and Arabic by a Coptic hymnographer: "ΑιΣΩΜΕΝΤΩιΚΥΡΙΩι"", *Ephemerides Liturgicae* 124 (2010), pp. 345-353.

————: "*The Theotokos as Bacchos: A comparison between Euripides' Bacchae and Saint John of Damascus' Heirmos of the AcathistusHymnus, Ode Three*", a paper delivered at the 3rd International Conference of Byzantine Music and Hymnology with title "Byzantine Musical Culture", Oct. 29-Nov. 2, 2011, Paeanea, Attica, Greece. The Conference is co-organized by the American Society of Byzantine Music and Hymnology (ASBMH) of the University of Pittsburgh and the European Art Center for the Study of the Culture and Civilization of the Eastern Roman State in Europe (EUARCE).

————: "Byzantine Influences on Coptic Hymnography: The Bilingual Hymn of the Coptic Midnight Office "Aripsalin" by the Coptic HymnographerSarkis (†1492 AD)", *EphimeridesLiturgicae* 126 (2012), pp. 235-253.

————————: "The Image of Saint Sophronius and the Characteristics of the Caliph 'Umar Ibn al-Khattāb in al-Wāqidīs *Futūh al-Shām* (Conquests of Syria)", *ARAM Periodical* 26: 1 & 2 (2014), pp. 411-426.

————————: "Two Epithets of Mark the Evangelist: Coptic Theorimosand Byzantine Greek Θεόπτης", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 54 (2014), pp. 494-506.

————————: "Some hymns attributed to Saint John of Damascus present in the Coptic Liturgy", *Orientalia Christiana Periodica* 81 (2015), pp. 5-16.

————————: "Re-Translating the Byzantine Paschal Troparion "*ΧριστόςΑνέστη*" into English on the basis of the two Participles: (*Πατήσας&Χαρισάμενος*)", *Ephemerides Liturgicae* 130 (2016), pp. 232-235.

———————— &Youhanna N. Youssef: "A Copto-Greek hymn for John the Baptist", *Ephemerides Liturgicae* 131 (2017), pp. 80-91.

————————: "The Allusions to the Alexandrian Liturgy in the Christian Topography of CosmasIndicopleustes: The Coptic Texts", *Orientalia Christiana Periodica* 83/2 (2017), pp. 491-498.

————————: "The *Παράνυμφος* in Ancient Greece and Byzantium: A Study of Role and Prosopography", *ΒυζαντινάΣύμμεικτα* 28, (2018), pp.

للتواصل مع المؤلف: samehfarouk2002@hotmail.com

للتواصل مع الناشر : athanase2009@gmail.com

كان انتشار الإسلام يُمَثِّلُ نقطةَ تحولٍ في مسار تاريخ الأدب البيزنطي، الذي يُفْتَرَضُ أنه مَرَّ بفترةِ أزماتٍ أدبيةٍ بعد الفتوحات الإسلامية وأَدَّتْ بالأدب البيزنطي إلى أن يُصْبِحَ، خلال "العصور المظلمة في الأدب البيزنطي"، متعلقًا بالغيبيات μεταφυσική، متمركزًا حول الذات الإلهية وذلك بهدف الهروب من الواقع .

النتيجة النهائية التي نخرج بها من هذا البحث هي أن الحضارة الهيللينية، رغم أنها مَرَّتْ خلال الفترة موضع الدراسة بأزماتٍ على كل الأصعدة، إلا أنها ظَلَّتْ صامدةً وهذا واضح من خلال تأثيرها على العصور التي تلتها. ففي دارِ الإسلامِ استمر البيزنطيون يتحدثون اللغةَ اليونانيةَ وكانت هناك مراكزُ تعليمٍ يونانيةٌ وظَلَّ ديرُ القديس مار سابا بفلسطين نموذجًا صارخًا يشهد على هذه النهضة الفكرية في عصرٍ وُصِفَ بأنه "عصورٌ مظلمةٌ في الأدب البيزنطي" .

مؤسسة الجبل للنشر والتوزيع
٤٠ ش الحجاز مصر الجديدة - القاهرة